قوله
قوله

از ایران
شرح زبدة سید حسن تنکابنی

١ / ٥ / ١٤٠

از ایران
شرح زبدة سید حسن تنکابنی

هو الموفق للاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اصل الموجودات واساس الكائنات وموصل اصول الاشياء وبانی مبانی النسمات ومفرع فروع
الاوائل ومخرج لآلئ النتائج بارشاد غواص الفكر من بحار المقدمات ومبلغ المطيعين بطاعتهم
بقائد التوفيق ومرقی تابعيه التائبين الى اقصى الدرجات وموصل العاصين بحبل الفهم بغواية النفس
والشيطان الى اسفل الدركات والصلوة والسلام على من توسل اساس الشرع ومشيد اركان النجات
وهادم اساس معمورة الكفر وعامر بيوت الدين الخربات محمد المظهر احكم الدلائل والابهر البراهين
واقوى المعجزات الذي ابكم المناطيق واعجز الصناديد وارفع الحرايات وعلى آله الذين اذهب
الله عنهم الرجس وطهرهم من الزلات واكمل لهم الدين وقوم منهم الشريعة واتم لهم النعم الفاضلات
وجعلهم معادن الوحي والحكمة واخص بهم اشرف البركات وصيرهم منابع العلم ومنابع الرشد
ومظاهر السر ومختتم الولاية ومنتهى الكمالات وبعد فيقول اقل العباد عملا واكثرهم زللا
يوسف بن محمد الحسيني القاينی الخراسانی احسن الله خاتمته وجعلها خيرا من فاتحته ان علم اصول
الفقه لا يخفى علو رتبته وعظم شانه وجلالة قدره وتكفله ببناء الاحكام الشرعية التي تنتظم
بها امر المعاش والمعاد عليه وحسبه شرفا وفضلا انه من اسباب السعادة الابدية والدنيوية
اليه بلا افتقار اليه احد واحرى بالتمتع من فوائده وعوائده احق واولى وقد صنف
فيه العلماء الاعلام والفضلاء الكرام من حديث العهد وقديم الاعوام من فريقي الخاص
ومعشر العامة مطولات جمة ومختصرات ملخصة لكن ما صنفه الامام العالم العامل العلامة
زبدة العلماء وقدوة الفضلاء وتذكرة المتأخرين والقدماء شيخنا المعظم وقدوتنا المبجل
وقدوتنا المقدم الشيخ محمد بن حسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي المشتهر في الآفاق بالبهائي
شكر الله جميل سعيه وبوّاه ظل عرشه رسالة شريفة انيقة من عروسها وزبدة وجيزة رشيقة
تلك ما هي بها فطوبى لمن طلب يعرف قدرها ويغلي مهرها ومرحبا بناكح لحسن معانيها ونظم

من ثمرات

من ثمرات روضة جمالها اذ هو مع صغر حجمه غزير العلم ومع قلة مبانيه كثير المعاني وقد كتب عليه
شروح نفيسة وعلق عليه تعاليق شريفة وقد خطر ببالي الفاتر ونسج بفكري القاصر ان اكتب عليه
شرحا مزيدا لما يذلل صعابه وازيح عليه بيانا يفتح معضلاته راجيا ان اكون مصداق من تشبه بقوم
من هؤلاء الكملاء الاعلام متمنيا ان اعده فيكون من الباقيات الصالحات بل من احسن الاعمال واعظم
الثوابات وقد انحرفت عن طريقهم وما اقتصرت على شرح ما فيه بل اوردت في كثير من مباحثه
بعض ما يناسب المقام وان لم يكن فيه ويوجب طول الكلام الا انه قد بذلت الجهد وسعيت
بطاقتي في تقليل العبارة وتكثير المرام مع اجتنابي الايجاز المخل كاحترازي عن الاطناب الممل
بل مطلقة في كل مبحث ومقام وانه وان كنت قصير الباع قليل البضاعة بل فاقد المؤن
الا ان ربي موفق طويل الذراع وكثير الاستطاعة بل هو هو اجود والمنن فانه بلطفه
ومنه يقوي العاجز ويقوي الضعيف بل انه قدير لطيف ولما كان دأب المصنفين مدح
مؤلفاتهم وشيمة المؤلفين تعداد محاسن زبرهم ومحرراتهم وكان تأليفي هذا اعتز قابل
لذلك بل ليس له لياقة منظرا ولاك عدلت عن هذا المسلك وتجنبت عن هذا السلك واقول
انا اقل الاقلين ومشرف قرح بين دونها في العالمين وهذا المؤلف ايضا نظرا الى ان المال شبيه
لصاحبه اخس المؤلفين واردأ المهذبين فان رايت فيه بعد النظر بعين الانصاف شيئا
مقبولا ومطلبا ما مقبولا فاعلم انه من موهبات ربي والهاماته وان وجدت قولا مردودا ومعنى
مخذولا فايقن انه من زلات قدمي وعثراته وما ابرئ نفسي ولا اعلى كلامي فان النفس ميالة الى
اللهو واللعب وافعالي كلها موجبات العطب الا ما رحم ربي وعصمني وعلى الله توكلي فارتجيه وعفوه
عن سيآتي فانه غفور رحيم وسميته بالكواكب الضيائية في شرح الزبدة البهائية ومن الله
استمد وبه الاستعانة وعليه التوكل واليه الوكالة والطلب منه التوفيق للاختتام كتوفيق الافتتاح بمنه
العجالة قال المص قدس سره بعد الخطبة ورتبتها اي الرسالة الموسومة بالزبدة على منهج

لان الغرض من هذا العلم لما كان معرفة كيفية اخذ الاحكام المترتبة عن ماخذها فلا بد ان يبحث فيه عن نفس
الادلة واحوالها وعلاج تعارضها وعن حال المستدل ومن يعمل بقوله وذلك موقوف على ذكر امور لا بد منها
خارجة عنها يسمونها بالمبادي فوقع الحاجة الى جعل منهج لبيان ما لا بد منه من المقدمات وهو المنهج الاول وهو
غير مقصود ذاتا بل تبعا واخر للبحث عن نفس الادلة وهو الثاني واخر للبحث عن احوال المشتركة بينها كالعموم
والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم ونحوها وهو الثالث واخر للبحث
عن كيفية الاستدلال وحال المستدل والعامل بقوله وهو الرابع واخر لعلاج التعارض اذا
تعارضت وهو الخامس ووجه الترتيب يستفاد مما ذكر المنهج الاول في ذكر جملة من المقدمات
وهي جمع مقدمة بكسر الدال على انه من قدم وظاهر في وفيه وجه وعن ثعلب فتح داله في مقدمة الجيش
لا غير وقال ان في الجهاد وقع الدال فيها خلف وقد عرفت المنقول عن ثعلب مع عدم
التخطئة وقد يطلق على قضية جعلت جزء القياس والحجة وعلى ما يتوقف عليه الشي مطلقا وعلى
مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وعلى مقدمة الكتاب وهي طائفة من الكلام قدمت
امام المقصود لارتباطه بها وانتفاعها فيه وتوقفه عليها في الجملة فعلم ان الثاني اعم من الاول لانحصاره
فيما يتوقف عليه الشروع في مسائله بخلاف الثاني فانه يعم ما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع على ان بينهما فرقا
اخر وهو ان مقدمة الكتاب جزء منه ومقدمة العلم خارج عنه والمراد هنا مقدمة الكتاب لا العلم و
ان قال ان في المذكور بيانا فانه مع قطع النظر عن تصريح المصنف الاتية بما قلنا النظر الصحيح في الكتاب
يعطي ذلك لاشتمالها على ما ليس مما يتوقف عليه الشروع وفيه ثلث مطالب وان كان القاعدة تقتضي
ايراد اكثر من ذلك الا انه اورد المهم من المبادي واهمل ذكر ما لم يكن اليه كثير حاجة كمبادي الكلامية و
اعتذر عن اهماله في الاثنية بان المحتاج اليه من الكلام اغلب المعارف الخمس قد افرز ودون فيه كتب
كثيرة منفردة لعلهم عنده فلا حاجة الى ذكره استغناء عنه بذلك بخلاف غيره من المبادي واورده الشارح
ايضا اقول هذا العذر مشترك بين جميع المبادي او اكثرها فلو جعل العذر اطلاع كل احد من المسلمين على ما يناط به الاسلام

من المعارف

من المعارف الخمس او الثلث مع قطعية بعضها لكان انسب اولى بل هو المتعين بنى كلام بعضهم ثم عنده
عن تخصيص مباحث المنطقية بالذكر التفصيلي دون ساير المبادي مع اشتراكها في وصف المبادئية بان هذه
المطالب اللغوية والكلامية مذكورة في محالها مفصلة على ابلغ وجه واتم نظم وهذا الوجه وان كان
مشتركا بين المبادي الثلثة الا انه لما كان القدر المتوقف عليه هذا الفن من حاصل المنطق يسيرة
اوردها في كتبهم ليعرف المتوقف عليه عن غيره ولذا لم يتعرض جمع من الاصوليين كالحاجبي وغيره
لكثير من المباحث المنطقية كمباحث الموجهات ثم قال ولو قيل كان عليهم عدم التعرض لذكر شي من
المبادي اللغوية لذكرها في محالها مفصلة كما ذكرت وقدر ما يحتاج اليه الاصولي متعسر بل متعذر على وجه
ذكر بعضها قلنا انما ذكروا منها نبذة لم يوف حقها من البحث كمسائل الاشتراك والترادف والمشتق
والحقيقة والمجاز ونحوها مع كونها شديدة الحاجة الاجنبي المطلب الاول في نبذ من احوال اس
العلم المبحوث عنه وقد تقدم البحث حده وثمرته ومرتبته وبيان موضوعه وفي المبادي المنطقية
وهي جمع مبدء وهو لغة ما يبدأ به واصطلاحا ما يبدأ به قبل المقصود لتوقف ذاته عليه كتصور
الموضوع واجزائه وجزئياته او افرع فيه كالمقدمات فيكون المبادي اعم منها فانها لا بد ان
تكون خارجة من العلم بخلاف المبادي فانها قد يكون جزءا من العلم كتصور الموضوع واجزائه و
جزئياته فان الموضوع قد يتبين في طي مسائل ذلك العلم وايضا المقدمة كما مر تنحصر فيما يتوقف
عليه الشروع بخلاف المبادي فانها اعم منه ومما يكون سببا لازدياد البصيرة كحده وثمرته وبيان
مرتبته واعلم ان عادة الاصوليين جرت بتعريف اصول الفقه ولما كانت هذه اللفظة اولا
مركبا اضافيا ثم صار علما للعلم المعروف عرفوها من تينك الجهتين ونحن ننسج على منوالهم فنقول
علم هذا العلم وهو اصول الفقه في الاصل يعني قبل العلمية مركب اضافي مشتمل على ثلثة اجزاء
اثنان منها مادي وهو الاصول والفقه وواحد صوري وهو اضافة الاول الى الثاني ولما كان
المركب لا يعرف الا بمعرفة اجزائه لا بد من بيان كل واحد من الاجزاء ولكن يعرف الكل فالاصول لغة

ما يبنى عليها الشرع ما هو المشهور بينهم المسطور في زبرهم ومن الفاتهم بل لم اجد فيها سوى ذلك لكن
الموجود في كتب المتداولة من اللغة بحرة وهو اسفل الشي نعم قال الفيومي في مصباحه اصل الشي
اسفله واساس الحائط اصله واستاصل الشي ثبت اصله وقوي ثم كثر حتى قيل اصل كل شي ما يستند
وجوده اليه ويظهر منه ان ما قاله الاصوليون تبعيه هو المعنى المنقول اليه ويمكن ان يكون ما اوردوه
الاصوليون لازم لما قاله اللغويون فيكون من باب التعبير عن الشي بلازمه واصطلاحا يطلق على اربعة
معان الدليل كما يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والاجماع والقاعدة كما يقال الاصل في تصرفات
المسلم الصحة وفي الاشياء الاباحة والاستصحاب كما يقال الاصل بقاء الزوجية حتى تثبت خلافه والاصل
عدم الكرية حتى تثبت والراجح الغالب كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة والاصل استواء الخلقة والاصل
في المقدرات الشرعية التحقيق هذا هو المشهور بينهم والسيد الداماد في ضوابط الرضاع وتعليقات
المحقق على ما نقل عنه زاد على الاربعة المذكورة معنيين اخرين مقتضى الادلة وما لا يعدل عنه
الا لموجب حجة شرعية صارفة عنه ومثل للاول بالاصل في اقوال المسلمين وافعالهم العقول والصحة
والاصل في جميع المياه المطلقة الطهورية وللثاني بالاصل في المنافع العادية انها لابد من وجه الضرر الاباحة
وفي العقود الواقعة الصحة او فرعها على تقديم الصحة وزاد افضل المتاخرين في الوافية مكان انها اصالة عدم
الحادث مع اصالة عدم تقدم الحادث والشيخ اي العام زاد على الاربعة ثمانية اخرى اصالة نفي الوجوب عن فعل
وجودي الى ان يثبت دليله ثم نفي الحرمة عن فعل وجودي كذلك ثم نفي تخصيص العام الى ان يثبت المخصص ثم نفي
تقييد المطلق الى ان يثبت المقيد وفي معناه النسخ ثم نفي الاشتراط اذا اختلف في شرطيته شي الى ان يثبت
ثم نفي مطلق الحكم الى ان يثبت دليله ثم نفي تغيير الحكم الشرعي عن الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في
نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا ثم نفي تغيير غير الحكم الشرعي عن الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في غير الحكم الشرعي
اثباتا ونفيا وزاد بعضهم الكتاب المعتمد فقال الاصل في هذه المسالة الاصول كتاب معتمد والكل منظور فيه وارجاع
الجميع الى واحد من الاربعة كما لا يخفى على ان الاخير لا دخل له فيما نحن بصدده فان هذا الاطلاق انما هو في عرف ارباب الرجال

والراجح

والراجح في عرف الاصولية وقد تقرر في محله ان الاربعة ايضا وجواز ان اربعة ان الاصل لا يطلق على غير الاربع
الف واللام … الاستعمال في الغير كثيرا اولى ان يرجع اليها … الى الاربعة ارجاع الغير اليها لكن ارجاع
بعضها الى الاخر فهو مثل السابق ايضا لوضوح امكان ارجاع بعضها الى البعض فان الاستصحاب والراجح
يندرجان تحت القاعدة كاصل البراءة مع انها تندرج تحت الدليل ايضا نعم لو ثبت الاصطلاح فيه لكان
وجيها وهل المراد بالاصل هنا معناه اللغوي او الاصطلاحي قال جماعة بالاول منهم العضدي والشيخ البهائي في الزبدة واخرون
والمحقق القمي في القوانين واختار طائفة الثاني لكن الخصوصية في الدليل منهم الشيخ والفاضلان والعميدي والبيضاوي
حجة الاولين وجهان احدهما ان حمله على الاخير غير صحيح اذا كان بمعنى الدليل لا يشمل جميع مباحث الفن كمباحث الاجتهاد
والتراجيح عنه … ان نقل اصول الفقه عن معناه الاصلي بخلاف الاول فانه شامل لجميع الابواب
نعم يحتاج في اطلاقه على العلم المخصوص الى تقدير مضاف وهو العلم وحذف المضاف شايع فان كان باولى من النقل
لا يقال ان النقل ثابت … فلا وجه لهذا الكلام لانا نقول هذا الكلام مع قطع النظر عن المعنى العلمي والنقل
يعني لو لم يكن المعنى العلمي لدلت هذه اللفظة على العلم المخصوص ايضا هذا الذي قرره وبيّنه هو مقصوده
في المقام جدير بان يفهم من الكلام لا ما ذكره … المحقق القمي وبيّنه في حاشيته علقها على مقدمة قوانينه
فانه مع بعده من العبارة اشتماله على التكلفات الركيكة والتمهيد لتلك المقدمات طويلة لا يحتمل ولا يغني من جوع
كما اعترف به دام ظله تركت ذكره لطوله حتى يحصل من اراده فليرجع اليه وثانيهما ان هذه الادلة لا تختص بالفقه
مع ان الاضافة تفيد الاختصاص فانها حجة في اصول الدين على ما ذكر لعل بعض فقهاء العامة عن لفظ الفقه الى
الشرع ودليل الاقرب ان الحكم من اضافة الاصل الى العلم او … ويمكن الجواب بمنع الظهور بل
كلا المعنيين … فيه مع ان الدليل ايضا مما يتوقف عليه المدلول والا … المعنى الاول لما ذكر
وان امكن تصحيح المعنى الثاني بالتزام خروج ما ذكروه بان يقال ان المبحوث عنه بالذات في هذا الفن هو
الادلة والبحث عن الاجتهاد والتقليد ومن فاته يقع تبعا والا البحث عن التراجيح فهو في
الحقيقة بحث عن التعارض الادلة والفقه لغة الفهم على ما يظهر من جماعة كثيرة من اللغويين

في تعريف الفقه

قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون واختلف في معنى الفهم فقيل هو العلم وقيل هو جودة
الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وان كان جاهلا كما قاله بعض اجلة المتاخرين الفقه
في اللغة الفهم او جودة الذهن لتبيّن محله وربما قيل ان مرجع اختلاف المذكور الى الفقه ايضا وفيه
التردد وفيه نظر بيّن فلا تغفل واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فعلا او قوة قريبة على ما عرفه المصنف وقد عرف بتعاريف على ما ذكره الشارح بل جميعها لا يخلو من تزييف لكن
لتبيّن جرحها وتعديلها كبير فائدة او جهها المذكور في الكتاب واحسن منه هو المذكور في المعالم وبالجملة فالاولى
الاعراض عنها والانعطاف عنان التنظر الى المذكور فنقول العلم بمنزلة الجنس والمراد به العلم التصديقي لا التصوري
او الاعم لان المراد به هنا هو المكتسب من الدليل وهو لا يكون الا تصديقيا على انه يمكن ان يقال بتبادره منه
في العرف ايضا فيخرج به الموهوم والمشكوك والجهل المركب وجميع التصورات وبقيد الاحكام قيل يخرج العلم
بالذوات كذات زيد وبافعاله كالكتابة وبصفاته ككونه عالما وفيه ان المراد بالعلم بالامور المذكورة ان كان
هو العلم التصوري على ما هو الظاهر فلا يحتمل كونه العلم حتى يخرج بما ذكر لما عرفت وان كان المراد به هو التصديق
بوجوده وبثبوت الافعال والصفات له فهو وان كان داخلا تحت العلم لكن لا يخرج بقيد الاحكام فانه
ايضا حكم بل بقيد الشرعية الا ان يراد بالاحكام الاحكام المعهودة اعني الخمسة المشهورة او الاعم منها ومن الوضع
او خطاب الله المتعلق بافعال فيخرج ح ما ذكروه لكن يوجب مفسدة اخرى ستعرفها ان شاء الله واعلم ان الحكم قد
يطلق على التصديق وعلى النسب الخبرية الحكمية وعلى المسائل التي هي المحمولات وعلى الاحكام الخمسة المشهورة وعليها
وعلى الوضعية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والانسب ارادة الثاني كما اختاره جماعة من الفحول منهم
المحقق التفتازاني والمدقق الشرواني وغيرهما لا الاول كما ذهب اليه السيد الشريف وسلطان العلماء لان المراد
بالعلم كما مر التصديق ومتعلقه النسب لا التصديق الا ان يقال ان هذه الاحكام ثابتة في الواقع سواء
كان مصدق ام لا فتكون تصديقات واقعية والفقيه يصدق بها من ادلتها فيكون المراد
الفقه هو التصديق الفقيه يحصل بسبب ملاحظة الادلة بالتصديقات الشرعية الفرعية الواقعية

فهذه

فهذه الاحكام لها لحاظان النسب الخبرية بالقياس الى الفقيه وتصديقات ثابتة في الواقع وبعبارة
اخرى النسب بالاضافة الى ظرف الذهن قبل الاذعان وتصديقات ثابتة في الخارج وبعد الاذعان
طابق الطرفان فان النسب قبل الاذعان لم يكن ثابتة في الذهن وان كانت ثابتة في الخارج وبعد الاذعان
صارت ثابتة في الذهن ايضا ولا اعتبار على نظر القاصر الا انه يستلزم التكليف لا يستلزمه ما اخترناه وهذا
التوجيه احسن مما ارتكبه المدقق الشرواني في حاشيته على حاشية المعالم عند قوله الا ان يتكلف ركيك فتامل حتى
يظهر لك الحقيقة وربما قيل لو اريد بالحكم اعم من الوضعي والتكليفي لكان وجها لبحث الفقيه عنهما جميعا
وفيه اولا انه لا فرق ظاهرا بين النسب الخبرية وما ذكر في الثمرة بل يمكن القول بترجيح النسب للزوم استدراك
قيد الشرعية الفرعية على ما قيل كما مر على ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين او الاحكام الخمسة
فقط دون ارادة النسب وربما قيل بنوع اللزوم لو اريد من الحكم الشرع اعم من النوع او مطلق الحكم
وفيه انه يستلزم خلاف الفرض ثم اعلم انه لو اريد من الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين للزم
اتحاد الدليل والمدلول كما يلزم ذلك على تقدير الحكم به اذ ليس دليل الحكم ايضا الا خطاب الله لدى
والتي عند الاشاعرة في التفصي عن هذا الاشكال بقولهم بالكلام النفسي زعما انه المتخلص وفيه ان القول
بنفسية الكلام من المزخرفات كما برانا وعليهم وتحريمه تهم وليكفي الوقوف للشهادة ببطلانه وعلى تقدير
تسليمه لا يجديهم لان الكلام اللفظي على كلا المذهبين كاشف عما في الضمير لا شبهة له والكلام في
كون اللفظ دالا على المعنى وكاشفا عنه وانما النزاع في ان الكلام حقيقة في الاول او في الثاني
الثاني ولا دخل لهذا النزاع في الكاشفية وعدمه وهو واضح وبالجملة فلا اختصاص لهذا الجواب لمن يقول
بالقول بالبطلان الجرعي على المذهب الحق ايضا وقال بعض الاجلة والذي يخطر في حله ان الحكم
عبارة عما علم ثبوته من الدين ضرورة اجمالا والادلة هي الخطابات المفصلة بمعنى انا نعلم
بديهة ان شرب الخمر والكل الميتة والحج مثلا حكم عند الله ولا نعرفه بالتفصيل والتعيين الا من
الخطابات المفصلة كتابا وسنة فلا يلزم الاتحاد ونقله المحصل كلامه وفيه اولا ان الاشكال وارد

على تقدير ان يراد بالحكم خطاب الشرع ايضا وما اجاب به بخارج عن محل الفرض فلا يخفى ان اشكال فانه لا اشكال لو اريد بالحكم بعض
آخر غيره وهو بيّن وثانيا ان النظر من الاحكام هو النسب الجزئية كما اعترف به وهي تفصيلية فالاجمال ينافيه وكذلك
لو كان المراد الاحكام الخمسة المشهورة وثالثا ان هذا الاشكال اورد اولا وبالذات على تعريف الحكم كما اشير اليه
وايراده فيما نحن فيه بتبع وانت خبير بعدم فائدته هناك واظن ان هذا الاشكال على هذا التقدير وارد غير
مندفع وما تشبث به لا ان يقال ان هذا التعريف للحكم كان للاشارة وغيرهم لو عرفه بهذا الحد كان غافلا عن الاشكال
او منبها على اضماره في الكلام ويكون المفاد الحكم هو المستفاد من خطاب الشرع او يقال المراد بالحكم في هذا المقام ليس
هو الحكم المصطلح بل العرفي فان اهل العرف يطلقون الحكم على الخطاب الصادر من العالي يقال فلان حكم بكذا مع انه صدر
عنه امر او نهي وهو كما ترى وان كان بعيدا لكن الضرورة تدعيه فتدبر فان قلت موضوعات الاحكام
كاسماء العبادات وغيرها يخرج عن تعريف الفقه بهذا مع ان معرفتها وظيفة الفقه وعلى الفقيه ان يبحث
عنها مع ان كثيرا منها مما اخترعه الشارع قلنا لا ضير في خروجها لانها من جزئيات موضوع العلم وتصور
الموضوع واجزائه وجزئياته من المبادي وهي قد يتبين في العلم كما يأتي في غيره ايضا بل الغالب هو الاول فيه
الاول ولا منافاة بين خروجه واندراجه في مسائله وبالجملة فالمقصد بالذات هو البحث عن الاحكام والبحث
عن الموضوعات يقع تبعا وذهب بعض اجلة المتأخرين الى دخولها في الفقه وراجعها الى التصديق بانها اسماء
المسميات المعينة كالحكم بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة وذلك حكم فتدبر والمراد بالشرعية ما من شانه
ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثباته العقل كحرمة الظلم واباحة الاشياء النافعة بل غير الضارة بخلاف ما ليس
من شانه ذلك كالنقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وهي ماخوذة من الشرع وهو الطريق الواضح ثم اطلق على
مطلق الطريق ثم الطريقة الالهية التي بعث بها الانبياء والرسل وامر العباد باتباعها والانقياد اليها
في كل عصر واوان فصار حقيقة عرفية وبهذا القيد خرج كل ما لم يكن شرعيا من سائر العلوم وبالفرعية ما يتعلق
بكيفية العمل بلا واسطة فان شان الفقيه ان يبحث فيه عن قول المكلف وفعله من حيث الحجية والكراهية
وتساويهما وعلم الاصول وان كان له تعلق بما ذكر وهو ترتب الفروع عليه لكنه بعيد وفائدتها خروج علم الاصول

لعدم

لعدم فرعيته وبالظرف خرج العلم الضروريات الدين او المذهب لاستغنائها عن الدليل والمراد بالضروري
ما يعرفه كل احد من اهل الملة او المذهب وكذا علم الله سبحانه والملائكة والانبياء والائمة لان خروج علمه
عز وجل فلعدم استفادته عن شيء لان علمه عين ذاته على ما هو التحقيق وهو قديم ازلي بالذات ولو قلنا
العياذ بالله بزيادته على الذات لخرج ايضا لاشتراكه مع الذات في القدم وما قال العلامة الشيرازي
من استفادة علمه من الادلة لانه يعرف الاشياء بعللها اذا كانت معللة ففيه ان انه يستلزم جهله تعالى
في مرتبة ذاته تعالى الله عن ذلك مع ان علمه بالمعلول بالعلة والمعلول معا لا يستلزم استنباطه منها وهو
واضح غاية الوضوح وقال الشارح الجواد بخروج علمه اذا كان حضوريا لا حصوليا وفيه نظر لان انكشاف
الشيء الى آخر بواسطة مثاله وصورته ليس عين حصوله من الدليل ولا مستلزم له واما خروج علم الملائكة
والانبياء والائمة ع فلان علمهم من حيث انه مفاض من الله عز وجل واعلمهم بالدليل والمدلول من غير ان
يحتاجوا الى النظر والفكر فيستنبطوا المدلول من الدليل والاسباب والادلة انما يثبته اليهم من باب
الواسطة في الثبوت لا الاثبات والضرورية لا ينافي كونها ذوات اسباب فان الاسباب اذا كانت
واسطة في الاثبات كانت مسبباتها نظرية وان كانت واسطة في الثبوت فقط كانت ضرورية
وبالجملة فبالعقل والنقل يثبت عصمتهم وكونهم غير مجتهدين عارفين بالاحكام بطريق القطع والواقع
والضرورة من غير توقف على روية ونظر بل على نحو تعليم الله سبحانه وافاضته سبحانه على القول
الصحيح واما لو قيل باجتهاد الانبياء والائمة ع فعلمهم غير خارج والعجب انه بعض من خالفنا مع قوله
باجتهادهم قال بخروج علمهم بهذا القيد في هذا المقام هذا كله على تقدير تعلق الظرف بالعلم كما هو
الظاهر الصحيح لا لو علق بالمتعلق الاحكام او الفرعية فخروجه مشكل ويمكن التزام الدخول ولا ضير
فيه لان غاية ما يلزم ان يكون الله سبحانه والثلثة الاخر فقهاء فانه يصدق على الله وعليهم انهم عالمون
بالاحكام متصفة في نفس الامر بكونها مستنبطة من الادلة ولو بالاضافة الى غيرهم ولكن نقول به لعدم
اطلاق الفقيه على الشارع فلتوقيفية الاسماء والمنع الشرعي كاطلاق الشجر والمتوز مثلا عليه وعلم

الاطلاق على الثلثة ثم فان الاطلاق آتيتبه لله الائمة عن ما بت ولا فرق بعدم جواز الكل في عدم
التوقيفية الآن يمنع اطلاق الفقيه بالمعنى المصطلح عليهم وقد يكتفيا بثبوت الجواز مطلقا واعلم
انه وان امكن التفصي عن هذا الاشكال بما ذكرنا لكن يرد اشكال آخر لا محيص عنه وهو دخول علم المقلد
وربما قيل بخروج علم الله وعلمهم ولو جعل المتعلق احد المذكورين بان يقال تعلق العلم بالحكم المأخوذ
بكونه ناشيا عن الدليل يشعر بان تلك الصفة لها مدخل في حصول ذلك العلم فيكون العلم ناشيا
عن الاستدلال والا لغى ركاكة هذا التوجيه وبعده ولا الزم تركيبه المفقود وبقيد التفصيلية
خرج علم المقلد فان علمه ناش عن دليل اجمالي واحد في كل واقعة وهو ان هذا ما افتى به المفتي
وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي هذا هو المشهور بينهم وفيه نظر فان هذا الدليل دليل جواز
عمله بقول المفتي وهو من مباحث الكلام لا دليل علمه بالحكم وللمفتي ايضا دليل مثله وهو ان هذا
ما ادى اليه اجتهادي وكل ما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي وفي حق مقلدي ويكون دليل جواز
العمل فيهما حقيقة هو ما ثبت به الكبرى لا نيابة في كون ذلك ايضا دليلا للتعارض لتفاوتها
بالقرب والبعد وما قيل من ظهور الفرق بين الصورتين فان نظر المجتهد في صغرياته الى الادلة
الحاصلة ووجوه الدلالة والترجيح بالتفصيل وفي كل المسائل فانه في الحقيقة تفصيلي وان كان اجمالا
ظاهرا بخلاف صغرى المقلد فانه لا تفصيل فيه غير ملحوظ اصلا فنظور فيه بمنع كون التشبيه
من جميع الوجوه بل بمجرد كونه دليلا لجواز العمل مع ان نظر المجتهد في صغرياته الى الادلة التفصيلية
لا يخرج هذا الدليل عن الاجمال لظهور كون هذا الدليل دليلا واحدا في جميع الموارد كدليل المقلد
فالتحقيق ان يقال علم المقلد خرج باضافة الادلة الى الاحكام فان الاضافة هنا تفيد الاختصاص
والعهدية فيكون المراد الادلة الاربعة بل خرج علمه بتعدد الادلة مع قطع النظر عن الاضافة
فان له دليلا واحدا في جميع المسائل بل على تقدير تسليمه مع انه ليس من الاربعة ايضا على ان استناد
علم المقلد الى الدليل ليس ابتدائيا والظاهر من الاستناد هو الابتدائي فيكون القيد توضيحيا

ويمكن ان يستفاد من اضافة الادلة الى الاحكام التفصيلية ايضا

ومنه

ومنه يظهر الجواب عما قيل ان علم المقلد مستند الى قول المفتي وقوله مستند الى الدليل والمستند الى المستند
الى الشيء هو المستند الى ذلك الشيء وقيد يخرج بالتفصيلية الكتب فانه الادلة الاجمالية نعم ان المكلف
يعلم ان وجوب الزكوة مثلا مستفاد من الكتاب لكن لا يعلم من اي آية يستفاد ووجوب التشهد
يعرف من السنة لكن لا يعلم اي خبر يدل عليه ثم نظر فيه بعض الاجلة فقال ان الاحكام ينقسم
الى المجمل والمبين بالقياس الى الدليل والظاهر ان غرضه منه ان بعض الاحكام يستنبط من مداركه
لوضوح دلالته وعدم معارض لها فيكون مبينا وبعض آخر لا يمكن استفادته لعدم ظهور
مأخذه او لتعارضه مع مثله فيبقى الحكم مجملا وعلى هذا لا يخرج ما ذكره بقيد التفصيلية وفيه ان
الفرق بين الاجماليين واضح فان المجتهد في الاول عالم بالدليل بعينه لكن لا يقدر على استنباط
الحكم لمانع بخلاف الثاني فان الدليل عنده غير معلوم وبالجملة فالادلة في الفرض الاول تفصيلية
وفي الثاني اجمالية نعم يرد عليه ان علمه بالحكم لم يحصل من هذا الدليل الاجمالي بل كان خارجا لم يجعل
حصوله من هذا الدليل على انه مشترك بين المقلد والمجتهد فعلى هذا لو جعله احترازا عن علم المقلد
لكان اولى وكان على المحقق التفتازاني انه قال ان هذا القيد احتراز عن الادلة الاجمالية
التي يتوصل بها الى استنباط الحكم الشرعي كقواعد الكلام والعربية فان بالكلام مثلا يثبت ان
الكتاب حجة وصدق ولا يستنبط منها كل حكم حكم من دليله كمسائل الاصول وفيه نظر فان المتبادر
من المدارك القريبة لا البعيدة ومن حصول العلم حصوله اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض وقال
المحقق القمي في القوانين ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية فان ثبوت الاحكام
في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات
والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها وفيه ان
هذه الادلة دلت على ان لكل شيء واقعة حكما في نفس الامر لا انها مثبتة حكم الشيء في نفس الامر وهو واضح وحاصل
انه خارج عن الفرض فان المقصود استنباط الاحكام المعينة عن الادلة وما ذكره فهو ايضا احكام اجمالية مبهمة كالادلة

بل يمكن ان يقال ان الادلة هنا تفصيلية بالنسبة الى الاحكام فانها مبهمة مفرقة وقال جماعة منهم العبري في
شرح المنهاج وبهذا القيد خرج علم الخلاف فان الادلة المذكورة فيه اجمالية الا ترى انهم يستدلون
في دعاويهم بالمقتضي والنافي من غير تعيين لهما وقال السيد الشريف وبالتفصيلية خرج ما في
علم الخلاف من ثبوت او وجوب بالمقتضي وانتفائه بالنافي ان قلنا بافادته علما في الحاشية قال والحق
انه ليس دليلا ولا يفيد شيئا حتى يتعين المقتضي او النافي فذاك هو الدليل وقال المحقق التفتازاني
في شرح الشرح ولا يرد علم الخلاف اذ لا يتوصل بقواعده الى الاستنباط بل الى حفظ المستنبطات او هدمها
من غير تعلق لها بخصوصيات الاحكام ثم قال ولو اتفق في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص
الاستنباط كان من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في مسئلة باعتبارين وقال صاحب
الردود والنقود ولا يرد علم الخلاف لانه لا يتوصل بقواعده من حيث الاستنباط بل من حيث الحفظ
والهدم والزام الخصم ونحوه وعن السيد ركن الدين الموصلي انه قال ولقائل ان يقول ويشكل بعلم الخلاف
والجواب منع ان علم الخلاف علم بالقواعد بل علم باثبات القواعد كهذا الاجماع وهذا الخبر ووجه دلالته
على حكم فرعي بخلاف اصول الفقه فانه علم بماهية الاجماع والخبر من حيث هما كلية قال وفيه نظر لان
الخلاف ايضا علم بالقواعد لا باثباتها ويمكن ان يقال احترز بقوله عن الادلة التفصيلية عن الخلاف
وقال الاخنجي على الخلاف بعد تسليم انها قواعد لا تدخل لانها لا يتوصل بها الى استنباط الاحكام كلها بل
الى بعضها وهو المختلف فيه والتحقيق ما حققه المحققان الشريف والتفتازاني ولذا قال
صاحب الردود والنقود بعد حكاية كثير بكل واحد من الاجوبة المذكورة قريب من السداد وان كانت
تتفاوت في المتانة والا فال صاحب الردود والنقود بعد ذكر اكثر الاقوال قلت فلا يرد علم الخلاف وجوابه
وقوله فعلا او قوة قريبة اشارة الى ان الفقيه هو الذي حصل له ملكة الاجتهاد سواء استنبط الاحكام
اولا فان الظاهر من العلم بالاحكام هو العلم الفعلي هكذا قرره في الحاشية وفيه ان المتبادر من العلم
في امثال المقام اعم من الفعل والقوة ولولا ذلك لكان الاولى حذف الاول او هذا القيد وقد اورد

على الحد

على الحد اشكالان احدهما ان الفقه اكثره او جميعه على اختلاف من باب الظنون لابتنائه غالبا او دائما
على الظنون سندا او دلالة او كليهما لان عمدة المدارك هو الاخبار وفيها من وجوه الاختلال ما لا يحصى
كالوضع والنقيصة والتحريف والتصحيف والزيادة والنقصان وغيرها والكتاب وان قدس عن ذلك
الا ان اجمال البعض وظنية دلالة سواه الا اقل قليل واضح والاجماع اكثره منقول ومحققه
قليل جدا وان دلالة العقلية مع ان مقتضاها غالبا ظني لا توجب الا نفي الحكم والظن لا يفيد
الا الظن فكيف اطلق عليه العلم وثانيهما ان المراد بالاحكام لو كان هو الكل كما هو الظاهر من الجمع المحلى
باللام لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء بل جميعهم فان الاشكال والتردد والتوقف ولا ادري من
الجميع ثابت وان كان المراد البعض لم يطرد لدخول من اقتدر على استنباط مسئلة او مسئلتين
او مسائل عديدة مع انه لم يكن فقيها باصطلاحهم ويمكن ان يجاب عن الاول بان ظنية طريقها الى الاحكام
عنها من الادلة مع ظنيتها العلمية يكون على القول بالتصويب فانهم قائلون بان كل ما استنبطه الفقيه
من الادلة فهو حكم الله قطعا ولا حكم له سواه فيكون التعريف لهم واتباع غيرهم اياهم فيه صدر
غفلة قال سلطان المحققين لا يخفى ان هذا مبني على كون مسئلة التصويب قطعية عندهم الا لو كانت
ظنية لصار الحكم ايضا ظنيا الظنية مبناه وسيأتي تحقيق هذا المذهب وغائلته وما فيه في مبحث الاجتهاد
ان شاء الله تعالى وبالجملة قطعيتها على اختيار هذا القول ظاهرة وبدونه خفية يشكل التفصي عنه الا ان
يجاب عنه باحد من الاجوبة الثلاثة وهي ان يراد من الاحكام الظاهرية دون الواقعية فقط كما
اختاره السيد الشريف بل اكثر المتأخرين فيه مع ما يرد عليه وهو احد توجيهي سلطان العلماء والسيد المحقق
النجفي ومال اليه المدقق الشيرواني وجعله في القوانين اوجه الاجوبة وقال ان ظن المجتهد بعد انسداد
باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه
لحصول العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه وجعله معنى قولهم ظنية الطريق
لا تنافي قطعية الحكم وفي التنبيه نظر فان حكم التقية هو حكم الله النفس الامري بالنسبة الى المكلف في ذلك

في ذلك الوقت وليس له حكم سواه كالقصر والاتمام بالنسبة الى حال المكلف بخلاف الاجتهاديات فانه ربما كان
حكم الشرع في الواقع خلافه فانه لكن لم يكلف به للعجز فتدبر او يراد من العلم الظن مجازا فيكون المراد من علمه
الاحكام ظنها اختاره المصنف واثبت رجحان الفاضلان او يراد من العلم معناه الحقيقي وهو القطع لكن يتعلق
العمل بالاحكام والافتاء بها وهو توجيه ابن السلطان قال في الحاشية وهذا هو المشهور في تفسير قولهم ظنية
الطريق لا ينافي علمية الحكم وخير الاجوبة الثلاثة عند المصنف اوسطها وهو جعل العلم بمعنى الظن لانه يعلم معناه
الشرعي بمعنى اذا اطلق العلم في العرف والشرع او المتشرعة يراد منه الظن وعلى هذا يخرج علم الله وعلم الملائكة
والانبياء والائمة مع قطعه بالنظر الى الطرف وجميع الاجوبة منظور فيه اما الاول فلان كون المتوقف مع
المعرفة يوجب نسبة الفقه الى علماء الوقت الى الان ذمهم وهو بعيد غاية البعد واما الثاني فلان اطلاق الحكم
على الاعم وان كان شايعا الا ان العلم بالحكم الظاهر لم يحصل من الادلة المعهودة بل الحاصل منها ليس الا الظن
نعم دليل الخارج يدل علما على ان هذا المظنون هو حكم الله ظاهرا في حقه او باطنا ايضا بغرض التكليف سواه
ح والفقه هو الاول لا الثاني واما الثالث فلان جعل العلم بمعنى الظن مجازا لا يصلح ذكره في الحدود وانما
اذا كانت القرينة خفية كما في هذه وشيوعه في هذا المعنى كالادعاء المحض وسنعرف بطلانه واما الرابع فلان
القطع يتعين العمل والافتاء بهذه الاحكام انما لم يحصل من تلك الادلة بل من دليل آخر وهو واضح غايته
وما اقول به في هذا الكلام من انه لا يرد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل ليرد ما قلتم انما المراد ان العلم قد
اطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل اطلاق اسم المتعلق بالكسر
على المتعلق بالفتح بعيد بل العدة انه مما يجب الاحتراز عنه في التعاريف واجيب ايضا عن هذا الاشكال
باجوبة اخر منها ما اختاره صدر الشريعة ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم ووجهه بوجوه منها ما قرره السيد
عميد الدين في الشرح وهو انا نمنع كون الفقه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه
وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي بواحد من الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان
احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وكل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به

[illegible]

لا المقدمة

لا المقدمة الاولى فوجدانية فان المجتهد يعلم بالوجدان ان ذلك الحكم مظنونه واما الثانية فاجماعية اذ الاجماع
واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم
معلوم والظن واقع في طريقه لانه في تصورات الطرفين لا في النسبة الحكمية ثم اورد على نفسه ان نتيجة هذا
القياس انما هو قطعية وجوب العمل بذلك الحكم وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما وهو المتنازع فيه
فاجاب ان المراد بمعلومية الحكم معلومية وجوب العمل به وقريب منه مفاد ما توجيه السيد العبري في شرح
المنهاج الا انه لم يرد ما اورده وبعد الناس فيما ذكرنا من الانظار يظهر عليك ما فيه وانه كر على ما فر
والاشكال باق بحاله وعلية النسبة الحكمية بعد ظنية الطرفين لا تفيد وكذا منها ما قاله السيد ابو العباس في شرح
الشرح ادعاء ما نقل عنه وقال انه توفيق انيق ان الحكم الشرعي المستنبط من دليل الظن كالوجوب مثلا اعتباران
اعتباره في حد نفسه من حيث هو هو كما هو وجوب مثلا واعتباره من حيث هو مترتب على هذا الدليل فاذ ليس
هذه المقدمات وهو بالاعتبار الاول مظنون غير منفك عن احتمال النقيض فيتصف حتى تذكر مرجحه وهو دليل
الظن احتمالا مرجوحا وبالاعتبار الثاني يكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجازم ضرورة ان انتظام القياس
صورة القياس بمواد النتيجة في اي ضرب كان من ضروب اي قياس كان قطعي يقيني وانما
المظنون في النسبة الظنية المقدمات حقيقة نتيجتها في نفس الامر كالحب لنفسها لا حقيقتها بما هي مترتبة
على صورة القياس منتهية اليها مقدماته والمسئلة المطلوبة في علم الفقه هي استحباب السبع في الصلوة
او وجوبه مثلا من حيث يتادى اليه الادلة الشرعية منفصلة و يترتب عليه فلك الاستحباب والوجوب
من حيث نفسه بحيث يفيد دليل الشرع للمجتهد استحبابه مسلم يكون استحبابه من حيث نفسه مظنونا ومن حيث
هو مترتب على هذه الدلائل الظنية بخصوصه مقطوعا به وانما الفقه علم بالاحكام من هذه الحيثية
الاخيرة لا غير فاذن هو من جنس علم اليقين والعقد المضاعف واما الظن في طريقه والمقدمات
الظنية من مواد الاقيسة فهذا مرقاة سبيل الحق و مواضع في معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي علمية
الحكم والجواب عنه اولا ان التحقيق هو قطعية ترتب هذه النتيجة على هذه المقدمات وعبارة

اذ من سيفاد في هذا الحكم المعتبر من هذا الدليل قطعي وهو مسلم لا كلام فيه لكنه ليس بفقه كما ادعيتم بل الفقه كما هو
مقتضى الحد هو العلم بكون هذا المترتب والمستفاد هو حكم الله الواقعي بشرط حصول ذلك العلم من الادلة مع
انه مظنون غالبا فيفوت الحكم بالعكس جمعا وثانيا ان هذا العلم لم يحصل من الادلة بل من مقدمة اجمالية ضرورية على
بوان ما لا جميع الاشكال الاول يرجع الى الاول واما جوابه ثانيا ففي قاله ان هذا الحكم حقيقة واحدة حقيقية
وهو ان هذه النتيجة نتيجة هذه المقدمات وتعدده اعتباري فيلزم ان يكون الفقه حكما واحدا
ورابعا ان المجتهد والمقلد سيان في ذلك فلا وجه لاختصاصه بالفقيه فيلزم دخول المقلد ومنها ما اجاب
به بعض الفضلاء وتحصيله ان الفقه قطعي والظن واقع في طريقه لان المجتهد اذا اجتهد وحصل له ظن بحكم
من الاحكام حصل له مقدمة قطعية وهي حكم هذا مظنون وله مقدمة اخرى قطعية وهي كل مظنون يجب
العمل به فينتج حكم هذا يجب العمل به وهذا هو الفقه وهو قطعي لانه نتيجة هذا القياس قطعا والظن
وقع في محمول الصغرى وموضوع الكبرى لا الدليل المقدمة الاولى فظاهر واما الثانية فهو ان الظن
بالحكم يستلزم الوهم بمقابله وح لا ان يعمل بكليهما وهو محال لاجتماع النقيضين ولا ان لا يعمل بهما
وهو ايضا محال لارتفاع النقيضين او يعمل بالمرجوح وهو ايضا محال لترجيح المرجوح فتعين العمل
بالراجح وهو المظنون بالبرهان القطعي وفيه اولا ان هذا الحكم وهو وجوب العمل بالمظنون حكم
واحد متعلق بجميع الاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة للفقيه عن طرقها الظنية فالعلم بهذا
الحكم ان كان فقها لزم ان يكون الفقه مسئلة واحدة وثانيا ان الفقه ماخوذ من هذا الدليل
الاجمالي لا التفصيلي وثالثا انحصار الاحكام في الوجوب فيكون الاربعة الباقية خارجة عن الفقه
ورابعا تساوي المجتهد والمقلد في ذلك العلم ولا يخفى عليك ورود هذه الاربعة على التفسير العبيدي
مضافا الى ما ذكرنا ومنها ما نقل صاحب النقود عن العضد حيث قال فاعلم ان السؤال لم
المشهور من مشكلات الاسولة والجواب الحق الظاهر فيه ما قرره الاستاد عند التدريس وهو
ان الشارع جعل مناط الاحكام مشابهة ما يكون وصفا خارجا عن محل الحكم كجعله حرمة [illegible] المذكاة

المتنبه

المتنبه بالمتنبه فانها امر خارج عن محله وهو الاشتباه وعالم يكن كذلك كجعله حرمة لحم الخنزير فان حرمته لكونه لحما لا لامر
الخارج عنه وظن المجتهد من القسم الاول فان الشارع جعله مناط الحكم بالاجماع وهذا هو معنى كون الظن في الطريق ووجود
الظن معلوم قطعا ومعلوله يكون معلوما قطعا وهذا مما لا غبار عليه انتهى وفيه ان الظن ليس مناط نفس
الحكم بل الحكم بمعنى المصدر وهو فعل المجتهد وظن المجتهد لا بد له من محل وليس الا الحكم فيكون مظنونا وفعل المجتهد
واو كان معلوما ومحل النزاع هو الاول لا الثاني غاية الامر انه علم قطعا ان هذا الحكم مظنون وليس شانه حكم الله
وذلك لا يتم مادة الاشكال ومن الاجوبة التي اجيب بها عن اصل الاعتراض ما اختاره الشهيد الثاني وابنه
في المعالم والعلامة المجلسي محمد الباقر على ما حكي عنه والفاضل الشمس الدين الشارح للمختصر المعروف بالخبيصي
وهو ان يكون المراد بالعلم الاعتقاد الراجح ليشمل العلم والظن وهذا الاطلاق وان كان مجازا
لكنه شايع كما ادعاه هؤلاء الجماعة بل قيل بكونه معنى حقيقيا للعلم وان كان القائل به نادرا الا ان شارح
المواقف ادعى انه مخالف لاجماع اهل اللغة والشرع والعرف حكاه عنه الشارح المقدس المازندراني
وهذا احسن الاجوبة عندي لسلامته عن الايرادات التي اوردناها على سايرها وشموله لكلا قسمي الفقه القطعي
والظني والمجاز بعد الشيوع غير ضائر ولما اختار المصنف من الاجوبة كون العلم بمعنى الظن يرد عليه خروج
المسائل القطعية من الفقه فالتزمه تبعا للنهاية والمحصول وقال والقطعيات من المسائل التي ادعي انها
قطعية ليست فقها لان الفقه عبارة عن العلم بالمسائل التي يجتهد فيها ويستنبط من ادلتها بالنظر و
القطعيات ليست بهذه المثابة ومن ثم اتى من اجلا ان القطعيات ليست من الفقه لا اجتهاد فيها لان
الاجتهاد يجري في المسائل الظنية التي ادعي انها ظنية كما ينطق به حده اي حد الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في تحصيل
الظن بحكم شرعي على ما عرفه بهذا المضمون جماعة منهم هو والحاجبي وصاحب المعالم مع انه لم يقل باختصاص الفقه
بالقطعيات فان اخذ الظن في الحد يكشف عن اختصاص الفقه به وفيه نظر وتحقيق الحق يحتاج الى بسط ما
بسط في الكلام وتحقيق تفصيل في المقام وهو ان المسائل القطعية على قسمين قسم تحقق في سلك الضروريات
كوجوب الصلوة والصوم وامثالهما وقسم يدخل في زمرة النظريات كتقديم رفع الحدث الاكبر على رفع الحدث

لو اجد الماء الكافي لاحدهما فان المكلف ح يزيل الخبث من الثوب والبدن بالماء ويتيمم للصلوة فانه نظر لما
يشتبه على الفقيه ايضا مع كونه قطعيا وكعود الشاك للتشهد او السجود قبل دخوله في الركوع وان فرغ من القراءة و
كجواز قطع القنوت بعد الركوع لناسيه وكوجوب كلالة الاب مع وجود كلالة الابوين واخذ كلالة الام
السدس او الثلث واحدا او متعددا او غير ذلك مما لا يكاد يحصر الا ان القسم الاول فلا يجري فيه الاجتهاد فلينادي
العوام والخواص والفقيه وغيره وبداهته تغنيه عن الاستدلال واما الثاني فلا بد من الاجتهاد فيه والاستدلال
عليه لخفائه على الفقيه ايضا قبل النظر ومثل ذلك كثير في الفقه والاجتهاديات بالضرورة فخروجه عن الكتب يوجب
عدم انعكاسه فلو اراد المصنف من القطعيات القسم الاول منها كما هو ظاهر الشارح الجواد مع كونه تلميذه وهو المنقول
عن المصنف ايضا فعدم جريان الاجتهاد فيها حق لكن يرد عليه كما ان عدم انعكاس الحد لخروج قسم الثاني عنه على
تقدير كون العلم بمعنى الظن مع دخوله فيه وذكر العام وهو القطعيات وارادة الخاص بدون ذكر القرينة
بل في كلامه اشعار بارادة العموم وان اراد الاعم كما يشعر به قوله كما ينطق به حده يرد عليه ما يرد على الاول من
من دخول الكل كثير من المسائل القطعية في الفقه وجريان الاجتهاد فيه ولا استشهاده على خروج القطعيات
عن الفقه بتعريف الاجتهاد فهو كما ترى لو كان الحد مما اتفق عليه الكل لو كان لبعض وجمع آخر عرفه بغيره ولم يأخذوا
الظن فيه منهم هو نفسه على ان تعريفه فلا يكاد يتم بل يصح لبعض الافاضل ان اخذ الظن في التعريف يوجب خروج
القطعيات النظرية والاولى تركه وبالجملة القول بخروج مطلق القطعيات عن الفقه اشتباه واضح ويراد
بالاحكام المأخوذة في الحد عندنا المسائل وهي المحمولات المنتسبة من حيث تعلقها بالموضوعات اثباتا ونفيا
لا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما اختاره الاشاعرة لاستلزامه اتحاد الدليل والمدلول وفي هذا الكلام
تعريض من المصنف على الاشاعرة كما قاله في الحاشية حيث ارادوا من الحكم خطاب الله فيلزمهم ما مر وفيه نظر لان المصرح
في كلام بعضهم هو المصرح به في كلام بعض آخر ارادة المسائل والنسب لما ذكر بل لا نلزم استدراك قيد الشرعية
الفرعية قال المحقق الشريف في حاشيته على شرح العضدي عند تقسيم الاحكام الى العقلية كالتماثل والاختلاف والشرعية
الاصلية والفرعية واخراج كل من الاولين بعيد وفي جعل الاحكام منقسمة اليها اشارة الى انها بمعنى النسب التصديقات

لا الخطاب

لا الخطاب المتعلق بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيد الشرعية والفرعية وقال المحقق التفتازاني
في شرح الشرح والاحكام المستنبطة من القضايا والنسب التامة مثل قولنا الحج واجب بمعنى انه ثبت بوالي
الشرع ثبوتها به والى الفرع تعلقها به ولو اريد بها الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين لكان ذكر قيد
الشرعية والفرعية مستدركا انتهى وقد ذكرنا تحقيق الحكم واطلاقاته وما هو الاولى بالارادة في المقام
فراجعه والجواب عن الايراد الثاني وهو الايراد بالاحكام على ان اللام جنسية اشارة الى الماهية المطلقة
المعراة عن الخصوصية فيشمل الفقيه المطلق والمتجزي لا استغراقية اشارة الى البعض في ضمن الجميع اذ لو كانت
له ما صح وان اريد بالعلم بكل الاحكام التهيؤ والاستعداد القريب لا الملاحظة بالفعل لانه متعذر
في غير المعصوم فان الاحكام متعلقة بالحوادث التي تتجدد بمرور الدهور وكرور العصور فلا تقف عند
حد ولا تنحصر في عدد والاحاطة بمثل ذلك خارج عن طوق كل احد الا الاحد الصمد ومن تحق عليه بلطفه السرمد
او متعسر لو تنزلنا عنه فلا يحصل الا للاوحدي من الناس في عصر من الاعصار فلا يتم الحد الا بضابطة
فما قال الشارح المقدس المازندراني ان التعريف لا يوجب كون اللام استغراقية ليتم ما ذكره لان نظر المص
على العادة وما قاله مجرد امكان والمدار في مثله على العادة لا على الامكان العقلي والحجة فيما ذكر ان
التردد والتوقف والاشكال في البعض او بعض المسائل ثابت من الجميع فكيف يمكن ان يكون اللام
استغراقية وان اريد من العلم التهيؤ القريب بخلاف ما لو كانت جنسية فحينئذ يدخل في الحد علم المتجزي على القول
بجوازه كما هو الاقوى بل المجتهد المطلق لم يوجد او وجد نادرا فالحق او الاكثر يكون متجزيا قال
القطب الشيرازي من عرف بعض الاحكام عن دليله التفصيلي كان فقيها قال العشر هذا يدل على ان من عرف
حكما بالدليل المفصل استدلالا فهو فقيه لكن جمهور المتشرعة شرطوا في اطلاق الفقه كون الاحكام ثلثة
لا فوقها وقال السيد ركن الدين الموصلي وعلى هذا يلزم ان من عرف حكما واحدا بالدليل يسمى فقيها
وهو خلاف المشهور وقال صاحب التنقيح والترديد وارد عليه وهو مجتهد على المشهور وسيأتي في مبحث
الاجتهاد تحقيق التجزي والكلام مفصلا انشاء الله وقد صح ان الفقيه قول الفقيه في جواب بعض السؤالات لا ادري

كما نقل انه سئل عن مالك عن اربعين مسئلة فقال في جواب ست وثلثين منها لا ادري مع انهم يدعون
الاجماع على اجتهاده هذا اجيب ما اقتضاه كلام المصنف والاليق ان يجاب على اختيار كل من شق الترديد
ايضا فيقال نختار الكل ولا نم خروج فقيه من الحد لان المراد من العلم التهيؤ والاستعداد القريب قولكم
الاحاطة بالكل متعذر او متعسر قلنا فعلا مسلم لكن قوة لا نم وهو معنى الاستعداد القريب فان
بعد حصول ملكة الاجتهاد احاط صاحبها بكل الاحكام اجمالا بمعنى انه حصل عنده قواعد كلية
يقتدر بها على استنباط تفاصيل الاحكام كلها ولو حدثت متعلقة بعد ذلك الى يوم القيام وان ما احتج
به على فساده من ثبوت التردد والتوقف من الفقيه في بعض الاحكام فجوابه ان سبب التردد اذا
كان تعارض الادلة او عدم وجدانه في جانب في حكم بالتجزي وهو اجتهاد واذا كان عدم اطمينانه باحد الطرفين
فلا نم ان سببه عجزه عن الترجيح راسا بل بسبب ضيق الوقت او حدوث موانع خارجية لم يتمكن من النظر حقه
فاذا ادى النظر حقه ترجح في نظره احد الطرفين البتة ومنه يظهر جواب لا ادري عن مالك لان النسبة اليه
اظهر لان لا ادري على البناء من عدم النظر ثم نختار البعض قولكم يدخل المقلد قلنا لا نم لان المقلد
لا يقدر على استنباط حكم من مأخذه ولو واحدا ولو فرض اقتدار احد على الاستنباط كذلك فهو فقيه
على المشهور لقولهم بالتجزي وهو الحق بل يرجع من بهرة الظن نفوذ البعد عن كون الحق منفيا لكنه مقول
بالتشكيك والاصح انا نقول بالبعض وعلينا باثبات التجزي ولو قلنا بعدم جوازه وامكانه كما ادعاه
الثاني فلا نقض ايضا لعدم انفكاك الاقتدار على البعض عن الاقتدار على الكل فانه يقول بعدم قبول
الملكة التجزئة فالاقتدار ان مثلا لا يعتقده والظان المدار في صدق الفقيه على المتجزي هو الصدق
العرفي وهو عرف القائلين بالجواز او الاعم على تقدير قولهم ولما زاد ابن الحاجب في التعريف قوله بالاستدلال
لخروج علم جبرئيل والرسول ص على ما ادعاه العضد رد المصنف عليه بقوله ولا علم المقلد بالحكم الذي اخذه
تقليدا او علم جبرئيل مثلا فان علم ساير الملائكة وعلم النبي ص والائمة ع بحكمه كذلك فخرج عن الحد بحرف
المجاوزة وهو عن ادلتها بناء على تعلقه بالعلم كما هو الظاهر بل المتعين لان مفاده حصول العلم من الادلة بالنظر وعلمهم ليس كذلك

ولا حاجة

ولا حاجة في اخراجه عن الحد الى تتمة قوله بالاستدلال بعد ما زيد في الحد كما فعل ابن الحاجب فان زيادته لذلك ولفظة كما هي
ليست في بعض النسخ وهذا انما هو منه على ان الحاصل من الدليل كما يكون بطريق قد يكون بطريق الحدس
ايضا وعلى جواز الملازمة بين الحصول من الادلة وبين كونه على طريق الاستدلال والمعية الزمانية لا
لا ثنائية المعية اثنا في الذاتية ومن ادعى ان الحصول من الدليل يشعر بالاستدلال فاما ان يجعل هذا القيد للتصريح
لما علم ضمنا او لدفع توهم من غفل عن اللزوم او للتوضيح ولا يذهب عليك ان ابن الحاجب انما زاد ذلك لخروج
علم جبرئيل والنبي ص واحترز عن علم المقلد بما احترز غيره ففي قول المصنف لا علم المقلد وعلم جبرئيل آه
نظر اللهم الا ان يقال ان مقصوده ان كلا العلمين يخرج بحرف المجاوزة لا الاول فقط فتدبر
وقد عرفت خروج هذه العلوم بلفظ الظن ايضا على مختاره وتفصيل القول فيه قدم ويراد
عندنا معاشر الامامية بالادلة الاربعة المعروفة وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاخباريين لا دخل
في السنة او دليل العقل عنده على منع الكل ولا القياس مطلقا فليس حجيته من مذهبنا بل يعتقد به مخالفونا مطلقا
بل هو محله عندهم وعليه دار مدارهم الا ان اكثرهم طرحوا العقل واخذوا بالقياس مقامه فالاصل
هذه المعاطاة فعندهم ايضا اربعة وبعضهم مع قولهم بالعقل قال بالقياس ايضا فعنده خمسة وتسع
ان الفقه ... ابطاله بالبرهان القاطع والدليل اللامع اعلم انا قد ذكرنا سابقا ان هذا مركب عن اصول الفقه
ثلاثة اجزاء مادتان وصورة وقد تركب المثال ما يتعلق به باعتبار المادة فلنبين ما يترتب عليه
بحسب الصورة وهي اضافة الاول الى الثاني فنقول اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف
بالمضاف اليه باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف نحو مكتوب زيد والمراد اختصاصه به
من حيث كونه مكتوبا له فقط لا من حيث كونه منظورا له او مرسولا اليه وغير ذلك بخلاف اسم العين
فانها يفيد الاختصاص مطلقا من غير ملاحظة الصفة الداخلة في مفهوم المضاف وان استلزمه ذلك
وبهذا ندفع ما يتوهم من التنافي بين ما ذكروا هنا وبين ما قاله ابن الحاجب في شرح الكافية ان الاضافة
المعنوية موضوعة لافادة خصوصية بين المضاف والمضاف اليه ليست لغيره مما دل عليه لفظ

وجه تقييد ... بان ... يناسبه كلام ... يدل عليه

المضاف وهذا الكلام منه يدل على ان اضافة اسم العين كاضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضيف فقبل الاضافة
اسم المعنى يلاحظ معه ذلك الاختصاص بخلاف اسم العين فلا يلاحظ فيه ذلك وان استلزمه فالاول يدل
مطابقة والثاني التزاما والمراد باسم العين ما لمسماه جثة كرجل وفرس وباسم المعنى ما ليس لمسماه جثة كالعلم
والظن قاله ابن مالك في خلاصته وهو المنقول عن الافليلي في شرح المفصل ايضا لكنه قال او نقول
المراد باسم العين ما يقوم بنفسه كرجل وباسم المعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم وهو المنقول عن بعض اهل
العربية وقال السيد الشريف في حاشية شرح المختصر قوله واضافة اسم المعنى اراد باسم المعنى ما دل على
شيء باعتبار معنى اي صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب والمعلوم وحاصله المشتق وما
في معناه وباسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم لا المصطلح النحوي من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما
يقابله ومثله قال الشارح الجواد الا انه قال باعتبار صفة من المقتضى منه وظاهر التفتازاني في شرح
الشرح ايضا ذلك وقال العميدي في الشرح اعلم ان الاسم ينقسم الى اسم عين وهو ما لمسماه جثة
كرجل وفرس والى اسم معنى وهو بخلافه كالعلم والظن وكل منهما الى اسم غير صفة كما ذكرناه في المثال
فيهما والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني والظاهر من كلامه
مطابقته لاهل العربية والاقرب عندي في المقام مختار السيد وان كان مصطلح النحويين يطابق الواقع
في غيره وح نقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاصها به من حيث ابتنائه عليها واستناده
اليها والاصل وان لم يكن مشتقا لكنه بمعناه وهو المبتني عليه فيكون هذه الاصول اصولا للفقه
لا لغيره ولما فرغ من بيان اصول الفقه من حيث الاضافة فلنشرع في بيانه بحسب
العلمية فنقول وحده على اي من حيث كون هذا اللفظ علما لهذا الفن او من حيث كونه علما من
العلوم لو قرر على ان يكون المعين والمفاد واحدا العلم بالقواعد اي بجميع الاحكام الاصول الكلية المنطبقة
على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها منها فان القواعد جمع القاعدة وهي اصل كلي منطبق على
جزئياته يعرف احكامها منه الممهدة اي المقررة المعينة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية

في تعريف اصول الفقه بمعنى العلمي

من الادلة

من الادلة المفصلة التي هي جزئيات لموضوع تلك المسائل والغرض في ذلك الجعل والتمهيد ان الاحكام
كما قد يؤخذ من العقل قد يؤخذ من الشرع وهي اما علمية وهي الاصول او عملية وهي الفروع وهي مما لا تنحصر
لا تحد بحد انتهائه الى حكم جزئي لا يكون بعده آخر ما دام دار التكليف دار وامتناع احاطة البشر
بذلك سوى المعصوم ع معلوم فلا يمكن لاحد حفظها كلها لوقت الحاجة فربطها الشارع للتسهيل
كما هو دابه بقواعد كلية مفصلية يرجع اليها عند الحاجة فيستنبط الحكم منها ولما كان تكليف الجميع
بذلك موجبا لاختلال النظام وتعطيل امر المعاش والمعاد صار الاجتهاد كفائيا ويكون التقليد
مجوزا ودونوا تلك القواعد وسموا العلم بها او المدون اصول الفقه وجعل عند الحاجة واحد
بجنب مقام كبرى لصغرى سهلة الحصول واخذ منها نتيجة وهي الفقه والمراد بالعلم هنا مطلق الموافق
لا مصطلح اهل الميزان فلا يتوهم اشتماله على الامور الخارجة وبالعلم الاعتقاد الراجح على ما هو الحق من كفاية
الظن في مسائل اصول الفقه وعدم اعتبار العلم فيها ولو قيل بعبارة كما اختاره جماعة يكون العلم
بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وببعض القواعد سواء
علم بالبعض الآخر ام لا فان العلم بالبعض من حيث هو بعض غير العلم بالجميع من حيث
هو مع ان المراد الجميع كما هو ظاهر الجمع المحلى وبالممهدة لاستنباط الاحكام ما لم يمهد او
مهد لاستنباط الصنائع او لحفظ الاحكام وهدمها من حيث هو كذلك كعلم الخلاف وان ذكر
فيه ما يوافق مسائل الاصول كان اقيم الدليل التفصيلي على الحكم المحفوظ او المهدوم فهو من باب
اشتراك المسئلة بين علمين من وجهين ولزاوية بالحيثية وبقيد الشرعية ما تمهد لاستنباط
الاحكام العقلية والعربية والمنطقية وبالفرعية الشرعية الاصلية ولا ينتقض طرده بالعلوم
التي لها مدخل في الجملة في الاستنباط كعلم العربية باقسامها والمنطق والرجال لان الصفة وهي
الممهدة مشعرة بالاختصاص اي باختصاص تمهيد تلك القواعد لاستنباط الاحكام الشرعية والقواعد
العربية والمنطقية والرجالية مثلا لم تمهد لذلك بل لاستنباط احكام آخر والاولى ان يقال والتمام

بقيد الاختصاص فنسلم انه من حيث الطرد من دخول علم العربية بانواعها والمنطق فيه مع ان الكلام منها
هو في الاستنباط على ان المتبادر من الاستنباط هو الابتدائي وهذا الاسم يعني اصول الفقه لشرح حسب
المعنى المدح مسماه وهو كونه مناطا للاحكام الشرعية فيكون لقبا اصطلاحا لكن لما كان هذا الحد له
باعتبار العلمية لا من حيث اللقبية عدل المحشي عما فعله الحاجبي وهو قوله وحده لقبا الا ما ذكر الا ان منع
الحاجبي ايضا الاعتبار عليه فان العلم منقسم الى ثلثة اقسام منها اللقب بل يمكن ان يقال باولوية صنعه
لدلالته على ان هذا الاسم يشهد بمدح مسماه بخلاف فعل المصنف كلوه عن ذلك وحكي عن السيد الشريف
الفرق بين المعنيين اي العلمي واللقبي بوجهين الاول بالافراد والتركيب والثاني ان الاول
هو العلم المتعلق بالمعلومات والثاني هو نفسها وفي الفرق الثاني نظر لان التحقيق عنده ان اصول
الفقه وضع للقواعد الممهدة وهي عبارة عن نفس المعلومات لا العلم المتعلق بها وان كان
المشهور ذلك عنده بحيث يظهر لك الحق اعلم ان لكل علم مبادي تصورية وتصديقية لا بد للمصنف
ان يذكرها اولا ثم شرع في المقصد والمراد هنا ما يتوقف عليه وجود المسائل وثبوتها وان كان مطلقها
اعم من ذلك كما اشير اليه في صدر الكتاب وهذا العلم اي الاصول مباديه التصديقية بعض من
مسائل المنطق لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ اكثر مسائلها نظري فلا بد من الاستدلال عليه
ولا يعرف صحة الدليل وسقمه الا به فيقاس الى القوة ولذا سمي ميزانا وبعض من مسائل الكلام لان
استنباط الاحكام من الادلة التي هي موضوع هذا الفن موقوف على حجيتها وهي موقوفة على
معرفته تعالى وتوحيده وساير صفات كماله ولا سيما العلم والقدرة ومعرفة المبلغ وصدقه الموقوف
على المعجزة ومعرفتها ومعرفة الحشر والنشر ودار الثواب والعقاب وساير لوازم التكليف بيان
كل ذلك علم الكلام وطائفة من العلوم العربية لان الكتاب والسنة عربيان فيتوقف
الاستدلال بهما على معرفة علم اللغة والنحو والصرف لاختلاف المعاني باختلاف الصيغ والحركات وتغاير المقاصد والمعاني والبيان بارادة الحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيرها

في بيان مبادي هذا العلم

وجميع

وجميع مسائل هذه العلوم ليس مما يتوقف عليه هذا العلم ولذا اورده بمن التبعيضية ويمكن
ان يكون بيانية وعلى هذا يكون مفاد الكلام ومباديه عبارة عن علم المنطق الخ ويكون المراد
بيان ما يتوقف عليه هذا الفن من باقي العلوم ويكون اللام اشارة الى الماهية المطلقة ثم اعلم
ان الحاجبي لم يذكر المنطق في المبادي فنقل المص والشارح الجواد من كلامه ادراجه في الكلام و
واحتمله الشارح المقدس ايضا ونسب تصريحه الى الغزالي في احياء العلوم واعترض عليه بان
الكلام يحتاج الى المنطق كساير العلوم وموضوعه غير موضوعه فان موضوع الاول الوجود
المطلق وموضوع الثاني المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال واجيب
بان الاحتياج لا يقتضي الخروج لامكان ان يكون صنف من مسائل علم مما يتوقف عليه ساير
مسائله ولذا جعلت مبادي الكلام من مسائله كما صرح به السيد وغيره وتغاير الموضوع ليس
الا بالاعمية ويمكن ان يكون موضوع بعض المسائل اعم من بعض وقد يجاب ايضا بان علم
الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها والمنطق مما يحتاج اليه كل العلوم نسب الى
الكلام تفخيما لشانه والاحسن ما فعله الاكثر من الذكر والتبعد عن ارتكاب التكلف والى
مباديه التصورية في الاحكام الخمسة الوجوب واخواته قوله والاحكام يمكن ان يكون عطفا
على لفظة من لو كانت تبعيضية فيكون مرفوعا او على مدخولها لو كانت بيانية فح يكون مجرورا
وانما احتيج الى تصورها في هذا العلم لتعلقها بمحمولات بعض المسائل كقولنا الامر يفيد الوجوب
والنهي الحرمة او الكراهة والامر الوارد عقيب الحظر الاباحة فوقع الوجوب مثلا جزء المحمول فلا بد من
تصوره ليقع اثباته ونفيه ولا التصديق بها فهو غاية لهذا العلم موقوف عليه فلو جعل من
مباديه لزم الدور ونظر فيه شارح المقدس معللا بانه يجوز ان يكون التصديق بها من المبادي
الخاصة بان يتوقف عليه بعض مسائل الاصول فلا محذور ولا تنحصر المبادي التصورية في
الاحكام وان اقتصر عليها المص بل منها تصور الموضوع واجزائه وجزئياته فان تمايز العلوم تمايز الموضوعات

والعقد رحمه الشارح الجواد بأن هذه المبادي اي الاحكام لما كانت شايعة في جميع المسائل مشتركة فيها
اشير اليها منفردة بخلاف غيرها من التصورات المتفرقة فانها مخصوصة ببعض دون بعض فلم افرد
بالتدوين وفيه نظر فان الظاهر انعكاس الامر وقال الشارح المقدس والمصنف لم يورد غير الاحكام
هنا بل اورده في بابه لشدة ارتباط المسائل به نعم كان الاحسن الايماء اليه ايضا وهو حسن ثم ان
المبادي التصديقية لا مقدمات يقينية بنفسها او بديهية او نظرية والاولى تسمى علوما متعارفة
والثاني لا ابدان يبرهن عليها في علم آخر واخذت في ذلك العلم مسلمة فان اذعن بها المتعلم
بحسن الظن بمن [illegible] سميت اصول موضوعة وان اخذها مع استنكار سميت مصادرة و
لو كانت المقدمات المبرهنة بعيدة عن الذهن مهتما بها غاية الاهتمام فقد تبين في ذلك
العلم بقدر الاحتياج كما ترى في كثير من المبادي التصديقية من العلوم واعلم ان بعض العلوم
متقدم على بعض مرتبة اما لاشرفية موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي علم اخر
او لاهمية مطالبه او لغير ذلك ومرتبة هذا العلم بعد ان يتعلم المحصل العلوم
الثلثة الاول وهي المنطق والكلام والعربية لما عرفت من احتياجه اليها فيما ذكر فيحصل
في شروعه بصيرة تامة بل شروعه فيه قبل الثلثة كان لغوا وموضوعه والدليل الفقه اجمالا
لا تفصيلا اذ التفصيلية يبحث عنها الفقيه لتترتب عليها المسائل الجزئية وهي الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل من حيث الاستنباط اي استنباط الاحكام الشرعية عنها بتنويع لان
في هذا العلم يبحث عن احوال العارضة للادلة مثل ان الكتاب عام او خاص مطلق او مقيد مجمل او
مبين ناسخ او منسوخ ودلالته بالمنطوق او المفهوم والامر انه عيني او كفائي تخييري او معين
موسع او مضيق والاجماع انه محقق او منقول بعوالمه غير ذلك وبهذه الاحوال يعلم الموضوع
اصنافا هذا هو المشهور بينهم وقيل الموضوع هو مسائل الاجتهاد والترجيح وقيل هو مع الاحكام
نظرا الى انه قد يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لها ايضا كما في ان الوجوب موسع او مضيق معين

في مرتبة هذا العلم

في موضوع هذا العلم

او مخير

او مخير ونحو ذلك ويمكن ان يقال انه في الحقيقة يبحث عن احوال الامر والسنة والتطبيق مثلا ان الامر
للوجوب لا عن احواله فما قلت نعم للوجوب لا كيف عن احواله ولا البحث عن الترجيح واف في الحقيقة
بحث عن احوال الادلة وثمرته التي يترتب عليه ويوجب الجد في تحصيله امران مهمان احدهما الفوز بسعادة
الابدية في
الدينية الاخروية التي لا سعادة اعظم منها وبهذا الاعتبار صار اشرف العلوم اذ شرفها قد يحصل
باعتبار الغاية وثانيهما التنزه عن حضيض التقليد المذموم شرعا وعقلا في الجملة الى ذروة الاجتهاد
الممدوح كذلك وثمرة الاولى لا تترتب على الثانية فكان الاولى تأخيرها ولعل سبب تقديمها ذاتيتها
وعرضية الثانية ومطابقتها لها وفاقا لها وهذه الثمرة مطلقا لا الثمرة فقط كما خصه الشارح المقدس به يترتب عليه
اذا استعمل حامله اياه فيما وضع لاجله وهو استخراج الاحكام الشرعية منه اذ من تعلمه واهمله ولم يستنبط
كان كغيره من المقلدين ولم يخرج عن ذلة التقليد ولم يحصل له تلك السعادة ومنه يظهر ان هذا العلم ليس
مما يقصد بالذات بل كان من التوصليات ثم اعلم ان تعلم هذا العلم وتحصيله واجب باجماع المسلمين
ولبقاء التكليف ووجوب تحصيل احكام التكليفية على العباد وذلك لا يمكن عادة في عصر الغيبة عندنا
وفي كل عصر لغير النبي عند مخالفينا بل له ايضا في الجملة عند بعضهم الا بهذا العلم لما عرفت من توقف
استعلام الاحكام عليه والحق وجوبه كفاية بمعنى عدم طلب الشارع اياه من كل واحد من المكلفين على
التعيين او من فرد معين بل لو كلف بعض برفع الحاجة به وتكلفه يسقط الوجوب عن الباقين
او عيني يجب على الجميع ولم يسقط بقيام بعض عن غيره الصواب الاول للاجماع تحقيقا ونقلا
مستفيضا ولا يقدح وجود المخالف مطلقا ولا سيما في مثل المقام فان القائل بالعينية شاذ
حتى انه ذكر مجهولا نعم يظهر من قال بعينية الاجتهاد كمعتزلة بغداد وفقهاء حلب على ما حكي عنهم
القول بالعينية فان الظاهر ترتب هذا الخلاف على ذلك ولان على الاعصار في القرون
الاعصار لم يكلفوا العوام بتعلم هذا العلم كامرهم بتحصيل اصول العقائد والصلوة والصوم
وامثالها مع وجوب الامر بالمعروف عليهم ولان العينية يوجب اختلال النظام وتعطيل المعايش

في ثمرة هذا العلم

بل المعاد ايضا اذ الاشتغال بتعلمه يستلزم كاستغراق الوقت لتوقفه على تحصيل علوم كثيرة كالمرو ولزوم العسر
والحرج بل التكليف بما لا يطاق واستدرك العلامة في ترتب وجوب على كفائيته وجوبه بتوقف الاجتهاد الواجب
كفاية عليه فيبقى هذا العلم مما توقف عليه الواجب الكفائي وهو الاجتهاد وكل ما كان كذلك كان واجبا كفائيا
لعدم زيادة الفرع على الاصل وهذا الدليل مخدوش من وجهين اما اولا فلمنع من الصغرى لان الاثم كفاية
الاجتهاد اذ القائل بالعينية فيه موجود فتلك الصادرة واما ثانيا فلان انتاج الشكل الاول مشروط
بكلية الكبرى وتصريح في كلية كبراه المعارف الخمس المعهودة فانها واجبة عينا مع كونها مقدمة للاجتهاد
ولهذا العلم فان قلت انها وان كانت عينية في نفسها لكنها كفائية من حيث توقفه عليها قبول الكلية
كما له قلنا لا يجديك ما ذكرت اذ المقصد اثبات الكفائية مطلقا وهذا الدليل لا يثبت الكفائية مقيدا
اذ الاوسط الماخوذ في الدليل على هذا التقدير يكون مقيدا فيصير النتيجة مقيدا او ذلك غير المدعى فان
الكفائية من هذه الحيثية لا تنافي العينية في نفسه ولذا سلمه الخصم ايضا فظهر لزوم المحذور الكلم
الان بتغيير في الاوسط جزء اخر وهو قولنا وتحصيله فيقرر الدليل بهكذا هذا العلم مما توقف
عليه الواجب الكفائي وتحصيله وكل ما كان كذلك يكون واجبا كفائيا وعلى هذا يكون الكبرى كلية اذ المعارف
الخمس لا يجب تحصيلها لاجل تحصيل هذا العلم بل تحقق الايمان موقوف عليها فيجب تحصيلها لا تحصيلها لاجل
هذا العلم فان تحصيله غير واجب في نفسه بل لحصول الاجتهاد ولكن يرد عليه انه يكفي للاوسطية هذا القدر
فيلغو الباقي اي في المقدمة وهو قوله مما توقف عليه الواجب الكفائي اذ على هذا يقرر الدليل بهكذا
هذا العلم يجب تحصيله لاجل الواجب الكفائي وكل ما كان كذلك يكون كفائيا فلزم استدراك الباقي قال
الشارح اجراه قلت يمكن ان يقال التحصيل لاجل الشيء قد يكون من حيث الكمال لا من حيث التوقف
وح فلا يلزم الاستدراك واللغو وفيه نظر فان بعد قيد الوجوب لا يحتمل الا الاخير وهو التوقفية
اذ تحصيله لاجل الكمال ليس بواجب مطلقا فعاد المحذور مع انه يمكن ان يقال بعدم الفرق بين التحصيل
لاجل الشيء وبين ما يتوقف عليه الشيء وكلاهما ينقسم بقسمين ويمكن ان يقال تتمة الدليل من غير اضمار بان

بان يقى غرضه

بان يبقى غرضه من ذلك اثبات اصل الوجوب دفعا لتوهم عدم وجوبه بالحاجة ما في الباب انه يبقى انه من
اي قسم من اقسام الواجب وبعبارة اخرى انه يبقى خارج الواقع ولا يبين عليه في ذلك فذكر الكفائية
تبرع وهو الظاهر من كلامه وكلام السيد السعيد وهو اعرف بمراده وما قاله الشارح المقدس وعلى هذا التقييد
الواجب في الدليل بالكفائي لغو بل مفسد اذ يشعر بان مقصوده اثبات انه كفائي لما تقرر من ان كلا
من النفي والاثبات يرجع الى القيد تحقيق نظر لما تقرر من ان الف والمترتب عليه على عدمه اكثر مما يترتب
على وجوده اذ الظاهر المتبادر من الوجوب هو العيني سواء قلنا بان هذا التبادر حقيقي او اطلاقي
ولا يجيء في المقام المتنازع فيه كما لا يخفى بصدده فان التقييد في مثله مما لا مندوحة عنه فتدبر
لما ذكر التعريف لفظ الدليل المستفاد من الادلة كان المناسب تعريفه ايضا لتوقف معرفة

في تعريف الدليل

الكل على معرفة اجزائه فنقول الدليل لغة الدال والمرشد وهو الناصب شيئا دل على امر وقد
يطلق على ذاكره وعلى ما به الارشاد يقال الدليل على الصانع هو الصانع والعالم بكسر اللام والعالم
بفتحها اما الاول لانه الناصب والثاني لانه الذاكر والثالث ما به الارشاد واصطلاحا
عندنا معشر الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في نفسه او في احواله وصفاته مع
اشتماله على شرائط الانتاج مادة وصورة توليدا او اعدادا للزوما او عادة على الخلاف المشهور
البين في محله والشرائط الصورية هي ما قرره المنطقيون في بيان شرائط الاشكال الاربعة والمادية
هي عبارة عن مناسبة المقدمات مع المطلوب وصدق جميعها ولو تسليما وكونها بحيث يتنقل الذهن
منها الى المطلوب ولكن ذلك التوصل الى مطلوب خبري علمي او ظني فيشمل الامارات المفيدة للظن وعند لي تمام
بقيد العقلي وبعضهم خص العلم الى المطلوب فقال الى العلم بمطلوب خبري تخص بالتعيين وتحتاج الى قيد الامارات
والاخذ بقيد الامكان ان امكان التوصل وعدم اعتبار فعليته في الحد لادراج الدليل المغفول عنه الذي لم ينظر
فيه بعد بل لا يتوصل به ابدا فانه دليل في الواقع كما يفصح عن ذلك مفهوم الدلالة وهو كون الشيء بحيث
يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فيعدم بعدم الانعكاس والمراد بالامكان هو المقابل للامتناع المجامع للفعل

فيشمل القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا لا القابل للفعل حتى لا يشملها كما توهم معللا بانها لا يمكن ان ترتب الا بعد تحصيل الحد فلا يمكن التوصل وقد عرفت منشأ الاشتباه مع انه يستلزم ان ما كان دليلا بالفعل لا يصدق عليه بل الحد مصداقه فيما يكون دليلا بالقوة وهو كما ترى على ان الامكان لا يرتفع عنها ابدا ولو بالنسبة الى شخص آخر فلاحظ وعلم من قيد التوصل ان الادلة كلها من حيث انها ادلة تروسلي وتعلق القصد بها بتعلق المطلوب به ما هو مقصود بالذات كالمطالب صحيح وبخرج الصحيح التنظر ما لا يفيد اصلا كنظر الساهي وعلى وفيه نظر فاسد لفساد صورته او مادته فان الفاسد في نفسه ليس سبب للتوصل ولا مفضيا الى المط فلو انه اليه كان اتفاقيا فتبطل المطلوب والمحكي عن السيد الشريف انه قال الحكم بكون الافضاء الى المط في الفاسد اتفاقيا حتى اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير بعضها مع بعض وسيلة الى بعض وما نع ببادى الرأي ينبغي ان لا يشك في اتفاقية الترتيب حو ودخل فيه بالتعميم المستفاد من قولنا في نفسه او في احواله وصفاته الدلائل المركبة التي رتب بعضها مع بعض فادت الى المط والمفردات التي من شانها ان ينظر في احوالها وصفاتها فافضت اليه كالعالم مثلا فانه دليل على الصانع عند الاصوليين دون المنطقيين ويظهر من كلام العضد اختصاصه بعلم الكلام ونسبه الشارح المقدس في الحاشية الى الحاجبي وقال انه كان المط اعم من التصور والتصديق اخذ قيد الخبري في المط لاخراج الحد عن التعريف اذ هو الدليل المقابل للحد والاعتد عندنا وهم المنطقيون فهو قول الآخر من قضايا ملحوظات بالاستقلال معقولات او ملفوظات او المؤلف منهما فصاعدا فيشمل اليقينيات الموصلة الى النتائج والتي مقدماتها نظرية تحتاج الى واسطة في الاثبات حتى تنتهي الى مقدمات اولية وشرط في مجموع هذين القولين فصاعدا ان يكون بحيث يلزم عنه قول آخر لو لم تشترط في المقدمات القطعية المقدمات سواء كان لازما بيّنا لها او غير بيّن او لم يكن لازما اصلا فدخلت الامارة التي تفيد الظن في الحد فيشمل القياس البرهاني المؤلف من اليقينيات لبيان الواقع والجدلي المؤلف من المشهورات او المسلمات لالزام الخصم حفظا للاوضاع او هدما لها

والخطابي

والخطابي المؤلف من الظنيات لادراك من قصر عن ادراك البرهان والشعري المؤلف من الخياليات والوهميات لافادة القبض في الاحجام او البسط في الاقدام والمغالطي المؤلف من الكواذب المشبهة بالمشهورات وتسمى شغبا او بالبديهيات وتسمى سفسطة لترويج الباطل في صورة الحق او بان يستلزم هذا المجموع لذاته اي من غير واسطة شيء آخر قولا آخر لو شرطنا فيها القطعية القطعية فخرجت الامارة عن الحد وصار مخصوصا بالقياس البرهاني فان غيره مما ذكر لا يستلزم لذاته قولا آخر لجواز زوال الظن مع بقاء سببه كالوظن مجتهد وجوب السورة مثلا من بعض الاخبار وحكم به مدة ثم تجدد النظر فظن استحبابها من دليل آخر فزال الظن الاول مع بقاء سببه وهو الخبر وكالو رأى مركوب زيد على باب المسجد فظن كونه فيه فاطلع ان الراكب عليه غيره فبقي السبب وزال الظن هذا مقتضى كلام المص وفيه نظر لانه ان اراد بالامارة المفردات التي تسمى دليلا عند الاصوليين ككون مركوب زيد على الباب فخروجها عن الحد ظاهر لكن لا بقيد الاستلزام بل باشتراط التركيب وان اراد بها المؤلف من المقدمات الظنية والخيالية ونحوها كما هو الظاهر من السياق فلا نسلم عدم استلزامها قولا آخر فان ترتب النتيجة على المقدمات المستجمعة لشرائط الانتاج لازم اضطرار لا يمكن التخلف سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة قطعية او ظنية غاية ما في الباب تكون النتائج تابعة لها في ذلك ويفصح عن ذلك اخذ المنطقيين الاستلزام في تعريف القياس مع انهم يقسمونه الى الصناعات الخمس المذكورة سابقا فان قيل دخولها في حد القياس لاجل انهم شرطوا في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قالوا متى سلمت وهو شعر بان الاستلزام في غير البرهان منوط بالتسليم فلولا الحد عن هذا القيد كالمذكور في الكتاب لم يكن شاملا للامارة قلنا لا مدخلية للتسليم في الاستلزام كما عرفت فان تحقق الملزوم واللازم وصدقهما غير معتبر في ثبوت اللزوم بل يكفي الملازمة ولو ادعاء فلم يكن فائدة هذا القيد الا التنبيه على ان مقدمات القياس لا يلزم ان تكون صادقة في نفس

الامر يكفي التسلم لا عاذكرت ثم انه احترز بتعدد عن قول واحد يلزمه قول آخر كالقضية الواحدة
المستلزم لعكسها او نقيضها وبالاستقلال عن القضايا المركبة المستلزم لعكسها او عكس نقيضها فان احد
وان كان يصدق عليها الا انه الجزئين وهو المستفاد من اللادوام او اللاضرورة غير ملحوظ بالاستقلال
وافراد الضمير يشعر بان القول الآخر يترتب على المجموع من حيث هو مجموع فكانه قول واحد وتعديه
الكون يشهد بان المراد منه في المقام الثبوت والخروج وعلى هذا فلا حاجة الى لفظ اخر لا فادة المعاندة
بل فائدته التوضيح ودفع التوهم فانه يدفع ما قيل لو لم يكن هذا اللفظ لصدق التعريف على كل قضيتين
فانهما مما يصدق عليها معا يكون عنهما احد بهما اذ كل واحد من جملة المجموع وجزء منه لا ما شيء
وخارج عنه والمقدمات لا ان تكون عقلية صرفة او نقلية منتهية الى العقلي او مركبة منهما و
لا النقلي الصرف بمعنى عدم انتهائه الى العقلي فلا تحقق عند التحقيق لاستلزامه الدور اذا تقرر ذلك
فاعلم انهم اختلفوا في كيفية حصول المطلوب عقيب الدليل فذهب معشر المعتزلة الى ان وقوع
الافعال الاختيارية على قسمين قسم واقع بالمباشرة وهو ما يفعل ابتداء كحركة اليد عند فتح الباب
مثلا ووقوع النظر عند ارادة اخذ النتيجة والمطلوب وقسم واقع بالتوليد وهو ما يترتب على
الافعال الابتدائية كحركة المفتاح المترتب على حركة اليد وحصول المطالب المترتب على النظر
الصحيح الدليل فحصول المطلوب عقيب الدليل عندهم يكون من باب التوليد وهو المنسوب الى السيد
الشيخ منا وذهب الحكماء الى ان النظر سبب معد لحصول العلم الى المطلوب من المبدأ الفياض بناء
على انه سبحانه تام الفيض موجب بالذات وافاضته الممكنات من الواجب موقوف على الاستعداد
والتخلف ناشئ عن عدمه فمتى حصل الاستعداد وجب حصول الفيض وافاضة المطالب على النفوس
بعد النظر الصحيح من هذا الباب فبعد النظر استعد النفس لفيضان المطلوب فافيض عليها
لا محالة ولا تخلف الا لمانع ونقل عن القاضي ابي بكر والامام الحرمين القول باستلزام النظر للعلم على سبيل
الايجاب لا بالوجوب لا يكون النظر علة ولا مولدا ومال الاشعري فلا يقول بتاثير وتأثر وسببية ومسببية

وترتب

وترتب واستلزام بين شيئين بل يقول قد جرت عادة الله سبحانه بايجاد وخلق عقيب خلق آخر فلا تأثير
في الوجود الا الله فان وقع هذا مكررا دائما فيكون من الامور العادية وان وقع اتفاقا
على سبيل الندرة والشذوذ فهو معجزة مثلا يقول لا ملازمة بين اكل الطعام وترتب الشبع
عليه وبين مماسة النار والاحراق وبين الطاعة واستحقاق الثواب والمعصية واستحقاق العقاب
بل كل ذلك من باب العادة ومن ذلك حصول المطلوب عقيب الدليل بمعنى ان عادة الله قد جرت
بايجاد العلم به بعد صحيح النظر ولذا لا يفرق بينهما ارباب الاعادة والبرهان في عدم الاستلزام
اذ الترتب بينهما فيهما بزعمه من باب العادة وان فرق بينهما بوجه آخر وهو ان المطلوب يمتنع
تخلفه عن البرهان عادة وان جاز عقلا بخلاف الامارة فان التخلف عنها جائز عادة ايضا
وبالجملة يجوزون عقلا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد لكن
لم يقولوا بوقوعه كقولهم بجواز تكليف ما لا يطاق عقلا مع عدم وقوعه عادة وبذلك صارت
الادلة الصحيحة معتمدا عليها عندهم فان الجواز لا يستلزم الوقوع والمحكم هو مذهب
الحكيم ولما اخذ النظر في تعريف الدليل لا بد من بيانه ايضا وهو عبارة عن تأمل معقول
اي مدرك للنفس تصورا كان او تصديقا مفردا كان او مركبا لكسب مجهول لكن من حيث
هو مطلوب لا مطلقا والا طلب المجهول المطلق محال كتحصيل الحاصل لو كان معلوما مطلقا
وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل منها الى آخر وقيل تحديق العقل نحو المطلوب كما ان النظر
بالعين تحديق الحدقة نحو المرئي التي للرؤية بالبصر كذلك النظر العقلي تحديق العقل
نحو المطلوب التي للرؤية بالبصيرة وله حدود عديدة غيرها والاشبه الاقرب وحاصل
العدول من المعلوم الى المعقول مع قطع عن رعاية السجع وهو شموله لدلائل الفقه
الظنية من غير ارتكاب تكلف لافادة الشمول واعلم ان في تحصيل المطلوب من المبادي
من حركتين ان كانت مركبة احديهما منه اليها وهذه منتهية الى اخرى التي قصد والاخرى منها

البر و اول نحو الحركة ابتداء الشروع في الترتيب فيتحقق هناك اشياء صالحة لاطلاق النظر على كل منها
واختلفوا في ان اي منها هو النظر فقيل هو الحركة الاولى وقيل هو الثانية وقيل مجموع الحركتين معا
والترتيب لازم له بواسطة الجزء الثاني وقيل هو نفس الترتيب الحاصل من الثانية لان حصول المط
يدور عليه وجودا او عدما وقيل هو ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركة الثانية وهو الظ من
كلام المص وجماعة اخرى كالمحقق التفتازاني وصاحب المواقف وهو الظ عندي فان الترتيب
والانتقال لازم لهذه الملاحظة ولو ان كانت المبادي مفردة فالمنقول من المحقق الشريف
ان هناك حركة واحدة من المط الى المبدأ الذي هو معنى بسيط تستلزم الانتقال الى المط وقيل
هناك ايضا حركتان كما في المركب وهو الظ سواء قلنا بان المفرد ايضا كالمركب مفيد متين او لم نقل
وان كان التحقيق الاول اذ الدليل من حيث انه موصل الى مطلوب خبري لا بد فيه من ملزوم
للمحكوم به لينتقل الذهن منه الى لازمه وهو المحكوم به ومن ثبوته وازومه للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته
له ثبوت لازمه اعني المحكوم به له فلا يعتبر المط الا بمقدمتين الا انهما عند اهل الميزان صريحان
وعند الاصوليين ضمنيتان ثم انه لا بد قبل الشروع في المبادي المنطقية من معرفة العلم واقسامه
وبيان بعض احواله اذ موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي الذي هو فرد
للعلم وفي قبوله التحديد خلاف فذهب جماعة الى امتناعه واختلفوا في سببه فقيل لانه يفضي الى
الدور وقيل لبداهته فلا يقبل الاكتساب قالوا وما ذكروه في معرض التعريف تنبيه له
كجيب للفظ والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ وهو مذهبهم والمنقول عن الفخر
الرازي وقال ايضا ذلك لكن لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال قال الغزالي في
المستصفى انما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل
لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف
في الادراكات لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه

عما يلتبس

في تعريف العلم

عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن اعتقاد
المقلد بان الاعتقاد ينقلب مع تغير المعتقد ويصير جهلا بالخلاف والعلم بخلافه فبالتقسيم والتمييز يكاد
يرتسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة
فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر في القوة الباصرة كانطباع
الصورة في المرآة واستدارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يخرج
العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم انتهى ويستفاد من ذلك ان مراده
عسر تحديده بالكنه لا مطلقا ومن معرفة الشيء بالمثال ان تشبه جزئياته بجزئياته كما في العلم كقولنا
ان الواحد نصف الاثنين وهذا اكثر الدوران على الالسنة في الفاعل كزيد في ضرب زيد و
المفعول كعمرو في ضرب زيد عمرا والمضاف اليه كزيد في غلام زيد وقال جمع منهم المص بقبوله
للتحديد والاكتساب بل نسب الى المشهور والمحققين كالقول الاول بالاضافة الى الثاني لكن
الحكماء منهم عرفوه بغير ما عرفه الاصوليون والشيخ بتعريفه عند الحكماء ركيك بمنطق ولما
اختلف في ان العلم هل هو من مقولة الكيف او الاضافة فالائق تحديده على كلا المذهبين
معا فنقول العلم صورة حاصلة من الشيء عند المدرك سواء كان المدرك عقلا او وهما او حسا
على الاول او حصولها عنده على الثاني ويمكن ارجاع الثاني الى الاول بان يراد
بالمصدر الحاصل به كما حكى عن بعض من قال بالاول تعريفه بالثاني تنبيها على ان الاضافة
لازم للعلم لا يمكن تحققه بدونها واختلفوا في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا
بل هو تعلق او صفة ذات تعلق بها ينكشف عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم
في الذهن المنقول عن الفلاسفة والمحققين من المتكلمين والمحقق الطوسي الاول وعن جمهور
المتكلمين الثاني وعلى الاول اذا علم شيء فقد تحقق ثلثة امور في الواقع صورة حاصلة في الذهن
وحصول تلك الصورة فيه وقبول الذهن لتلك الصورة واختلفوا في ان العلم اي شيء من هذه الثلثة فمن

وعبر بعضهم عن ذلك بان العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد المرآة والعقل بمنزلة صقالة المرآة

فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني جعله من مقولة الاضافة ومن قال بالثالث
جعله من مقولة الانفعال ولذا اختلف كذبه ولان القائلون بالثاني جعلوه من مقولة الاضافة
فقط العدم صورة في الذهن عندهم وعدم قبوله للصورة اذ القبول فرع الوجود وليس فليس فلم يبق
في الا التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم وليس هذا الا الاضافة والحق مختار الحكماء وان العلم
من مقولة الانفعال ولاحقه عند الاصوليين فهو ما اشار اليه بقوله او صفة اي امر قايم بغيره
فيشمل غير العلم من الصفات توجب تلك الصفة لمحلها وهو النفس تميزا اي امر يتعلق به تلك
الصفة فخرج به الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط كالسخاوة والشجاعة والسواد
ونقائضها فان الشجاعة مثلا توجب امتياز الشجاع عن الجبان والسواد توجب امتياز الاسود
عن الابيض بخلاف العلم فانه يوجب التميز عن غيره ولغيره اذ كما يوجب تميز العالم عن الجاهل
كذلك يوجب للنفس تميزا لهذا المعلوم عن غيره وشرط في ذلك التميز كونه بحيث لا يحتمل
متعلقه النقيض اي نقيض ذلك المميز لا في نفس الامر ولا عند المميز حالا لجزمه بالفعل ومالا
لاستناده الى البرهان فدخل في الحد ما يدرك بواسطة الاحساس اي الحواس الظاهرة التي هي مدركات
السمع والبصر والذوق ونحوها على ما اختاره الاشعرية فانهم قالوا بان ادراك الحواس ايضا
علم بمتعلقاته مثلا ادراك السمع علم بالسمع بالمسموع اذ يرتسم في النفس صورة يمتاز
وينكشف بها لها وليس لها نقيض حتى يحتمله او يزاد في الحد قيد آخر لخروج الاحساس وقيل هو
صفة تجلي وينكشف بها امر معنوي لمن قامت به هذه الصفة وهو النفس موجودا كان ذلك الامر
او معدوما ممكنا او ممتنعا مفردا او مركبا تصورا او تصديقا فخرج اذ المراد بالامر المعنوي المقابل
للامر العيني المحسوس واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عما عدا اليقين كالظن والشك والوهم والجهل
المركب والتقليد لان الثلثة الاول ظاهرة وان قلنا ببساطة الظن فانه يجب بحيث لو اخطر
نقيضه بالبال لجوزه في الحال ولا الاخران وان لم يحتملاه حالا لكن يحتملاه مالا اذ يمكن سنوح امر يوجب الاعتقاد

النقيض

النقيض وتم الحد للتصور والتصديق معا اذ يعد تصور الانسان مثلا يرتسم في الذهن صورة تتعلق
بماهيته لا يحتمل هذا المتعلق نقيضه بعدمه ان قلنا ان التصورات لا نقيض لها كما اختاره جماعة
ولو قيل بالثبوت فشرط عدم الاحتمال كما في التصديق والكلام من الاكتفاء في الحد الثاني هو الاكتفاء
التام فخرج المذكورات عنه ايضا وقال الفاضل القوشجي في شرح التجريد واعترض على هذا الحد
بانه يلزم على هذا ان لا يكون شيء من التصديق والتصور علما بل ما يوجبهما وهو الصفة فالصواب
ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التعلق التميز وارتضاه جماعة
وهو حسن ثم اعلم انه قد ذهب القائلين بعدم تحديد العلم اختلفوا في سببه فقيل لاستلزامه الدور
وقيل لبداهته والكل منهما حجة للاولين ان العلم لا يعرف بنفسه او بغيره وكلاهما دور اما الاول
فظاهر لايجابه تقدم الشيء على نفسه واما الثاني فلان غير العلم لا يعلم الا به فلو علم هو بالغير لزم الدور
لتوقف معلومية كل منهما على الاخر وللاخرين ان العلم من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل
كالالم واللذة والجوع والشبع ونحوها وان كل احد عالم بوجوده بالضرورة وهذا العلم الخاص لا يحصل
الا بعد العلم المطلق لانه جزء من الخاص والعلم بالجزء مقدم على العلم بالكل واذا كان الكل ضروريا
فالجزء اولى بالضرورة منه لتقدمه عليه واجيب عن الاول بانه ان اردت ان تصور غير العلم
يتوقف على تصور حقيقة العلم فهو ممنوع اذ كثيرا ما نتصور اشياء وعدمه مع عدم المعرفة بحقيقة
العلم وان اردت انه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق به وحصول العلم الجزئي مستلزم لحصول
ماهيته في ضمنه وهو يوجب الدور فبعد تسليم ان طبيعة العلم ذاتية لما تحتها وحصول واحد منها
مستلزم لحصولها فهو لا يجديك اذ الحصول في الذهن غير التصور فان الاشياء الكثيرة قد تحصل
في النفس مع عدم تصورها اياها بالكنه فعلم من ذلك ان تصور حقيقة العلم يتوقف على العلم بغيره والعلم
بالغير فلا يتوقف على تصور حقيقة العلم بل على حصول علم جزئي وعن الثاني بمنع البداهة قولك كل احد عالم
بوجوده بالضرورة وان لم يكن من اهل النظر قلنا الضروري حصول ماهيته لكل احد في ضمن هذا الجزئي الحاصل

والحصول غير التصور المتنازع فيه فان الشئ قد يكون حاصلا وغير متصور كما بيناه وبالجملة تعلق قسيا اي معلومية
العلم مما علم به وهو غير العلم وكذلك علم كل احد بوجوده اي وجود نفسه لا يوجب دورا ولا بداهة
كما قاله اذ حصول الشئ في الذهن غير تصوره فيه بالكنه كما عرفت وفيه ان نفي العلم اذا كان نظريا
لا بد ان يعرف بغيره وذلك الغير لا بد ان يكون ذاتيا له او عرضيا وكلا منهما لا بد ان يتصور اولا
بحقيقته حتى يمكن استفادة ماهية العلم منه والا لم يعلم حقيقته والحاصل ان معرفة المحدود بالكنه
تابع لمعرفة الحد كذلك وهو ظاهر ولو اريد تصوره بالرسم فلا بد من تصور المعرف كذلك او بالكنه
ومنه ظهر لزوم الدور الا انه على تقدير ان يكون مصرحا وعلى الاخر مضمرا في نظر بعض الافاضل
وصحيح التقدير حتى وضح لك لزومه وفي الجواب فالحق بداهته وعدم قبوله للتحديد الا بالقسمة
والمثال وما ذكروه في معرض التحديد ليس الا الالتفات والتوضيح والاشارة غاية الظهور قد يقع
موقع الخفاء واورد على الحد بعدم الانعكاس لخروج العلوم العادية عنه فان مستند العلم فيها
جريان العادة واستمرارها بذلك ككون الجبل حجرا والكتاب ومع هذا يحتمل النقيض فلم يصدق
عليها الحد اذ الحاكم بهذا الحكم بسبب العادة يجوز سلب الحجرية عن الجبل والقرطاسية عن الكتاب
بخرق العادة او يصير ورقهما ذهبا مثلا او بانعدامها كانقلاب العصا حية وشق القمر و
وتبرزا فانه تعالى قادر مختار فعال لما يريد لا يعجز عن شئ وعليه اقيم البرهان واتفق عليه اهل الاديان
والجواب انا نمنع احتمال النقيض فيما ذكر عادة فانها تحكم باستحالة النقيض بحسبها فان اتصاف الشئ
بالنقيضين ممتنع في وقت واحد الا ان الامتناع تابع لحكم الحاكم به فان كان هو العقل كان الامتناع
بحسبه وان كان هو العادة كان هو ايضا بحسبه وكذا الحال في الحس والشرع وتجويز الخرق عدم احتمال النقيض
تابع لمستند العلم فان كان هو العقل فقولنا لا يحتمل النقيض معناه لا يحتمله في كل مورد بحسبه
وعلى هذا امتناع النقيض للعادة مستمرة او حس ظاهر لا ينافيه مجرد الامكان اي امكان
النقيض بالذات نظرا الى قدرة الله سبحانه لعدم التنافي بين الامكان بالذات والامتناع

بالغير

بالغير فانه ممتنع في طرفه كما قرر وقد نقل عن بعضهم منافاة مطلق التجويز اي تجويز النقيض ولو نظرا
الى القدرة التامة مع الجزم بالحكم ولو بحسب العادة فلم يكن ما استند الى العادة والحس مجوزا به تجويز العقل
النقيض بملاحظة القدرة فلا يكون المستفاد من العادة والحس علما بل ظنا واطلاق العلم عليه
لقربه من العلم كما قال بعض الكلام على المستثنى الحدسيات والتجربيات من اليقينيات مع انها حقيقة
من الظنيات لخروج العاديات عن التعريف غير قصد لا يحتاج الى تجشم الجواب وفيه انه يلزم الظن و
التشكيك فانه من النظر بالفساد لاستلزامه عدم حصول الجزم بالحسيات والعاديات وهو بط
قطعا اذ كما عرفت مدار كل علم على مصدره ولهم خرق العادة بما ذكر لا ينافي القطع في مرتبة والحاصل
ان التوفيق بين العلوم العادية والظنيات واضح يقدح البديهيات فهذا تشكيك في مقابلتها ثم العلم
بان معنى كان او بمعنى الادراك المطلق ان تعلق بالظنيات اي وكان لاذعانا واعتقادا متعلقها نسبة
ثبوتية كزيد عالم او سلبية كليس بعالم فتصديق عند المنطقيين والا اي وان لم يكن كذلك فتصور سواء
خلا عن النسبة مطلقا كتصور المفردات او اشتمل على النسبة لكن لم يذعن بها كما على النسبة التامة الخبرية من
التوصيفية والاضافية والانشائية وغيرها فشمل الشك والوهم والانشائيات والمفردات
كلها والظن من كلا شقي طرفه التصديق كما هو مذهب الحكماء لا تركيبه من الحكم وتصورات الثلث كما
اختاره الرازي وان متعلق الاذعان هو النسبة لا الوقوع واللاوقوع كما قاله بعضهم وكل
فرد من كل واحد من التصور والتصديق غير بديهي اي ليس مما لا يحتاج حصوله الى نظر وكسب
حتى تكون الكل ضروريا للكبرى اي الوجه الكبرى في كل منهما كتصور الروح والعقل والعرش و
كالتصديق بحدوث العالم وبوحدانية الصانع وثبوت يوم الاخر وغيرها ولا كسبيا اي ولا يكون
كل فرد من النوعين كسبيا للبديهي اي لوجه في كل منهما كتصور النور والظلمة وكالتصديق
بان الماء بارد والقمر منير والعلم شريف والجهل قبيح وخبيث وللزوم الدور والتسلسل
المحالين لو كان الكل كذلك وهو واضح ولزوم طلب المجهول المطلق ايضا لانه لا يمكن تصور كل

ليرد وتبين ان النسبة ثبوتية او سلبية النسبة الحكمية وورود عليها بالايجاب فصار نسبة ثبوتية او السلب فصار نسبة سلبية لا انها في الحقيقة ثبوتية وقد يرد السلبية [illegible] على الايجاب والسلب لانه لو كان كذلك لما تعين [illegible] الاتصال بالسلب والثبوت [illegible]

منها ثم بوجه من الوجوه الا ان ذلك الوجه ايضا نظري وهلم جرا وعلى هذا يلزم ان لا يطلب احد شيئا ابدا
لاستحالة طلب المجهول المطلق وهو باطل بالضرورة لثبوت الطلب والا لما طلب احد شيئا واشتغال
كل العقلاء بالكتب بالمجهولات وتحصيل المفقودات وهو فرع تصورها ويمكن ان يقال بعدم التسليم
باين نظرية الشيء وتصوره بوجه ما اذ المراد بالبديهي هنا ما كان معلوما بالكنه او بوجه يمتاز عما
عداه والتصور بوجه ما لا يلزم ان يكون باحد الوجهين اللهم الا ان يقال ان تصور الشيء بوجه ما في الادنى
نوع من امتيازه عما عداه ايضا فتدبر ومما قررنا علم ان كلا من النوعين ينقسم الى الضروري والنظري
ونظرية بعض منهما ضرورية وليس بديهي التصور ما زعمه ابن الحاجب بوروده اتفق عليه كما ستعرف قال في
مختصره والتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود و
الشيء والمطلوب بكلاهما بخلافه اي يطلب مفرداته بحد فيحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق
يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل هذا كلامه ومراده من المطلوب في الموضعين النظري ويرد عليه
نظرا الى التعليل والمثال ان التصورات البسيطة طرا بديهي والمركبة جميعها نظري وهذا
الحكم كلها من الطرفين فاسد وتعليله اياه بقوله لانتفاء التركيب في متعلقه على غير صحيح في
الواقع اذ البسيط قد يكون نظريا ويجوز طلب هذا البسيط بالرسم فيكون موقوفا على لازمه والا امتنع
هذا التوقف على ثبوت الشيء مع الفصل له المستلزم للتركيب وكما يجوز طلب البسيط بالرسم كذلك يجوز
استغناء المركب مطلقا عن الطلب والاكتساب وتوقف تصور المركب على تصور مفرداته غير مستلزم
لنظريته وهو ظاهر فعلم مما ذكرنا ان الملازمة بين البساطة والبداهة والتركيب والنظرية مما
للتخلف وان كلا من الحدين غير مطرد ولا منعكس وهذا النقض اورده عليه جمع من الاعلام منهم
المحقق قطب الشيرازي وقال صاحب النقود والمراد منه الضروري بكنه الحقيقة لا بوجه ما وهو
من الحد هو الحقيق كيف لا والرسم لا يحتاج الا معرفة الاجزاء ثم قال بعد النظر في تعريف النظر
اللهم الا ان يقال هذا اصطلاح ولا مناقشة فيه انتهى وعلى هذا يندفع الايراد عنه لكن غير خفي ما فيه

فان بناء

فان بناء الكلام على الاصطلاح الجعلي من غير بيانه بعد استقرار العرف على اصطلاح آخر كما نحن فيه واعلم انهم
يعبرون عن مثل قولنا زيد قائم او زيد ليس بقائم بالذكر الحكمي لاشتماله على الحكم وهو منبئ عن شيء في النفس من
حضور النسبة من حيث الوقوع او اللاوقوع لا من حيث مفهومها جزما او راجحا او مرجوحا او متساويا وهو
المسمى بالذكر النفسي وله متعلق وهو طرفاه من الموضوع والمحمول ونقيض وهو من حيث الوقوع
اللاوقوع وبالعكس وهذا الذكر النفسي ان امتنع نقيضه مطلقا اي في نفس الامر وعند الذاكر معا كما تقرر
الاشارة اليه سابقا بقوله العلم صفة يوجب تمييزا فهو علم او لم يمتنع مطلقا بل امتنع عند الذاكر
فقط فاعتقاد يشمل التقليد مطلقا والجهل المركب او لا يمتنع مطلقا ولا عند الذاكر بل يحتمل النقيض
احتمالا مرجوحا
وح لا ان يكون النقيض مع النسبة المتصورة متساويا او راجحا او مرجوحا فالراجح ظن والمرجوح وهم
والمتساوي شك وقد علم بذلك حد كل واحد من الاقسام فاعرفه واختلف في بساطة الظن وتركيبه
فقيل هو مركب من اعتقادين اعتقاد ان النسبة واقعة وراجح وان النسبة غير واقعة مرجوحا او
بالعكس وعلى هذا لا بد من فعلية احتمال النقيض لكن مرجوحا وقيل هو عبارة عن اعتقاد الاول
لكن لا بد ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لجوزه مرجوحا وعلى هذا يكون بسيطا يكفي في تحقق
مصداقه امكان احتماله بالفعل والظاهر الثاني وعبارة المصنف تحتمل الامرين اعلم ان المتداول بينهم
بل بين الكل المشهور جعل المقسم هو الاعتقاد والمصنف عدل عنه الى ما نحن موافقا للحاجبي لعدم شمول
الاعتقاد الشك والوهم فلا يجوز جعله مقسما لهما اما الشك فلانه لا ان يعتقد بالطرفين معا
او باحدهما فقط والاول يستلزم لاجتماع النقيضين والثاني للترجيح بلا مرجح مع انه خارج عن فرض
الفرض ايضا واما الوهم فلان المرجوح اردى من المساوي وقد عرفت عدم الحكم فيه ففي المرجوح اولى
مع انه لو حكم بالمرجوح ايضا لزم اجتماع النقيضين هكذا قيل ويمكن ان يقال ان المشهور ارادوا من
الاعتقاد في هذا المقام المخطر بالبال وبتعبير آخر الادراك المطلق لا المعنى المصطلح كما ارادوا
من العلم في المقسم مقام التقسيم الادراك المطلق مع انه في الاصطلاح حقيقة في اليقين اي الاعتقاد الجازم

الثابت المطابق للواقع والقوة الثانية في المقامين تقسيمهم اياهما بما ذكره فكلام المحشي عليهم في المقام
الثالث ولم يعدل عن اصطلاحهم لكن ينبغي الحمل عليه في المقام الاول وايضا المستفاد من هذا الكلام
جواز اطلاق الاعتقاد على الظن دون الشك والوهم وهو لا يخلو من مناقشة لان الظاهر من التقسيم
من الكتاب هو التنافي بين الاعتقاد واحتمال النقيض عند الذاكر ولو جوزنا الجمع فلا تتفاوت
الحال بين الراجح والمرجوح ولهذا ورد التلميح الا ان يقال بان الرجحان ماخوذ في مفهومه فتدبر واورد
على هذا التقسيم بان الاعتقاد يعم العلم بل الظن ايضا فجعله قسيما لهما محل نظر لاستلزامه ان يكون
قسم الشيء قسيما له وهو باطل واجاب الشارح المقدس عنه بان الاعتقاد اصطلاحا مرادف للتقليد
اي الاعتقاد الجازم لا لموجب مع ان الاعتقاد ويشترط فيه جواز احتمال النقيض في الواقع بخلاف
العلم وعدمه عند الذاكر بخلاف الظن فلا شمول وفيه نظر اذ لا ريب في اطلاق الاعتقاد على العلم حقيقة
اصطلاحا بل هو الظاهر افراده وكذا اطلاقه على الظن ايضا شايع لا يبعد القول بكونه حقيقة ايضا
ولا اقل من المجاز المشهور فحق الجواب انه اصطلاح خاص ولا مناقشة فيه وما يرد هنا ما اورده
على الحاجبي في عدوله عن الاصطلاح المطلب الثاني في المبادي اللغوية التي هي عمدة ما يستمد منه لهذا
الفن اعلم ان الانسان مدني بالطبع محتاج في حد ذاته من جميع جهاته لا يقدر كل واحد منه بانفراده على نظام
امر معاشه ومعاده بل يفتقر الى الاستمداد من معاون في قضاء حوائجه وتنسيق امره وهو موقوف
على افهامه اياه ما في ضميره وحاجته وذلك لا يحصل الا بواحد من امور ثلثة الاشارة الحسية سواء
كان بالمثال المجسم وبغيره والكتابة والتخاطب المتعارف في البين لكن الاول فلا يفي الا بقليل من
المطالب لعدم جريانه في المعدومات والغائبات وامثالها واما الثاني فمع توقفه على اللفظ و
العلم بالوضع يتوقف على امور عديدة من التعلم والمداد والقرطاس وغيرها ولا ريب في تعسره
كمال التعسر بل يتعذر احيانا اي التعذر مع ترتب مفاسد كثيرة عليه غالبا فانحصر الطريق الاتم والسبيل
الاسهل الذي يقتضيه اللطف للتفهيم والتفهم في التكلم وهو موقوف على وضع اللغات فمن الله سبحانه

في ان الالفاظ وضعها تعالى او الانسان منه

لطفا

لطفا ان يقدرهم على التصرف وتقطيعه بحيث ينشأ منه الحروف وتركيبها على وجه يهدي الى ما في الضمير
بعد اعطائه الالات المعدة لذلك من الحنجرة واللسان والشفة والعضلات حتى يتوصلوا بذلك
الى ما آربهم وتنظيم امورهم فحصل المطلب بسهولة سبحانك شريف نسبت نفسك بالطيف بلى انك
لطيف وبعد ما تقرر فالمراد ان نبحث عن اللغة وحدها وطريق اثباتها واقسامها وواضعها وكيفية
دلالتها وغيرها مما يتعلق بها فنقول اللغة في الاصل لغو من لغى كرضي بمعنى لهج بالكلام اي نطق ابدل
لامها هاء واصلها اوتي من اللغو وفي الاصطلاح لفظ وضع لمعنى وهو ما يقصد من اللفظ سواء
كان لفظا اخر او غيره مفردا كان او مركبا واللفظ لغة الرمي تقول اكلت التمرة ولفظت
النواة اي رميتها ومنه تسمى الدنيا بالملافظة لرميها من فيها الى الاخرة او لافنائها كل ما فيها
فكانها ترميها اخرجه من عندها واصطلاحا هو الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية قليلا او كثيرا مهملا
او مستعملا والوضع لغة الحط ووضع الشيء في حيز وقد يكني لغيره ايضا وقد يطلق عرفا على كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه حسا وعلى هيئة تعرض للجسم بملاحظة انتساب بعض اجزائه الى البعض او
انتسابه بجسم الى اخر ومنه مقولة الوضع من مقولات العشر واصطلاحا تخصيص شيء بشيء بحيث
متى اطلق الاول او حس فهم منه الثاني فيشمل اللفظ وغيره ولا الوضع المختص باللفظ فعرفه
المشهور بانه تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وسيجيء في بحث الحقيقة والمجاز تحقيقه وبيان فوائد
قيوده اذ الاسم وخرج بقولنا لفظ الموضوعات الغير اللفظية كالنصب والاشارة والخطوط
والعقود فانها لا تسمى لغة وبقولنا وضع له المهملات وشمل هذا الحد الموضوعات الشخصي والنوعي
كلاهما وسيجيء بيانها ايضا وههنا مطالب ينبغي التنبيه عليها الاول اختلفوا في ان الغرض
من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها ام تركيب بعضها مع بعض ليترتب الافادة
عليها الاكثر على الثاني واحتج عليه بلزوم الدور على الاول بيانه ان استفادة المعاني
منها موقوف على العلم بالوضع وهو موقوف على العلم بالمعنى واللفظ وضع له فالعلم

في ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة

بالمعنى موقوف على العلم به وبعبارة اخرى العلم به متقدم على العلم به وهذا هو الدور فعلم ان
من وضعها ليس افادة معانيها بل التركيب والجواب ان استفادة هذا المعنى الخاص من
هذا اللفظ الخاص عند الاطلاق موقوف على العلم بوضعه له لا يتوقف على هذه الاستفادة
بل على تصور المعنى مطلقا وبعبارة تبين اخرى التصديق بان هذا المعنى معنى لهذا اللفظ موقوف
على العلم بالوضع وهو لا يتوقف على هذا التصديق بل على تصور اللفظ والمعنى مطلقا وكل تصديق
حاصل مع تصورات اطرافه كك فلا دور وهذا اوضح واجيب عن الدور ايضا بوجهين منها
ما حكى عن الشيخ الرئيس وهو ان فهم المعنى من هذه الالفاظ في الحال موقوف على العلم السابق
بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى منها في الحال بالضرورة بل على ما فهمه في الزمان السابق
فلا دور هذا محصل كلامه ويمكن ان يتقى نقل الكلام في الزمان السابق فالاولى في الجواب هو
ما ذكرنا ومنها ما افاده السيد العبري في شرح المنهاج وهو ان المراد من افادة اللفظ المعنى
افادته المخاطب عند اطلاقه كون ذلك المعنى مرادا للمتكلم وح لو كان الغرض من وضع اللفظ
افادته لمعنى المفرد لم يلزم منه الدور لان فهم المخاطب مراد المتكلم من اللفظ عند اطلاقه وان
كان متوقفا على علمه بنفس المعنى لكن نفس المعنى غير مستفاد من اللفظ عند اطلاقه حتى يلزم الدور
بل مراد المتكلم فاعرف هذا فانه دقيق لم يتنبه عليه احد والسيد الشريف بعد دفعه الدور
استدل على هذا القول بان الافادة يترتب على المعاني المركبة والاحتياج الى المعاني المفردة
في المحاورات قليل ومثله نسب الى المحقق الخوانساري ايضا وفيه ان القلة لا يدل على ان يكون
ذلك غرضا للوضع بل للعموم ايضا لم لا يجوز ان يكون الغرض من وضعها افادة المعاني مطلقا سواء
كان بنفسه او بانضمام بعد انضمام الغير بل هو الانسب ويؤيده قولهم مع توقف الوضع تعيين
اللفظ للدلالة بنفسه فجعلوا الدلالة على المعنى غاية للوضع وما قاله المحقق القمي سلمه الله في القوانين
في توجيهه غير وجيه واعترض بلزوم الدور لو كان الغرض من الوضع افادة المعاني المركبة ايضا اذ

لا يفهم

لا يفهم منها معانيها الا بعد العلم بوضعها لهذه المعاني لو قلنا بالوضع في المركبات وبوضعها للمعاني المفردة
لو لم نقل بل مطلقا لتوقف فهم الكل على الجزء والعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى الى آخر ما ذكر واجيب
بانا لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بوضعها لها بيانه انا اذا علمنا
بوضع هذه الالفاظ المفردة لمعانيها وعلمنا ايضا ان هذه الحركات الخاصة الطارئة عليها
دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة
على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى
حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر
ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له وانت خبير بعد ما قررنا
الدور آنفا بما سمعت عدم الحاجة في ذلك الجواب فان المجيب قائل بلزوم الدور في المقام
الاول والفرق بينهما مشكل اللهم الا ان يقال ان الواضع لم يجعل استفادة المعاني من
الالفاظ غرضا للوضع مطلقا بل جعله التركيب وان ترتب عليه الافادة والمعنى ان يترتب
على غرض الواضع لا على ما يترتب على الوضع وهو بعيد فتم اتفاقا في ان اختلفوا في ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية او للامور الخارجية او الماهية من حيث هي او الجزئيات
الخارجية موضوعة للاشخاص الخارجية والجزئيات الذهنية موضوعة للاشخاص الذهنية والكليات
للماهية من حيث هي على اقوال للقول الاول وجوه الاول دوران الالفاظ مع الصور الذهنية
وجودا وعدما فان من رأى شبحا من بعيد فظنه انسانا سماه به فاذا تغير ذلك الظن وظنه
شجرا سماه به وهكذا فلو كانت الالفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الظن
في الشيء لعدم تغير الموجود الخارجي الثاني انها لو كانت موضوعة للامر الخارجي لامتنع الكذب
في الاخبار فان قولنا زيد قائم مثلا لو كان موضوعا للقيام زيد الموجود خارجا لكان دالا عليه و
صدقا البتة اذ لا يصح اطلاقه الا بعد تحقق القيام في الخارج الثالث ان كثيرا من الالفاظ موضوع

[illegible]

للمعدومات الممكنة والممتنع بالضرورة فكيف يدعى وضعها باسرها للامور الخارجية واجيب عن الاول
بامور الاول انا لا نسلم ان تغير التسمية بسبب تغير الصورة بل مناطه تغير اعتقاده في الامر الخارجي فان
الرائي لما ظنه انه خارجيا سماه به واذا علم خطا ظنه وحسبه حجرا خارجيا سماه به وهكذا فالتسمية دائرة
مدار الخارج لا الذهن الثاني نقلب الدليل فانها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية
بتغير الظن والشبح لبقاء الصورة فان قيل لا يأبى ان يكون اللفظ موضوعا للصورة المطابقة للخارج
فلما تغير ظن المطابقة تغير التسمية قلنا نقول بمثله في الامر الخارجي مع انك جعلت التغير دليلا
على عدم وضعها للامر الخارجي الثالث ان بعد تسليم دلالته على بطلان الوضع للامور الخارجية
فلا يثبت به الوضع للصور الذهنية لثبوت الواسطة وهو القولان الاخيران ورد الثاني ايضا
بوجوه الاول ان دلالة اللفظ على المعنى ليست من الدلالات العقلية حتى يمتنع التخلف بل من الوضعية
التي يجوز فيها التخلف لعارض الثاني ان هذا التركيب وضع لقيام زيد في الخارج لكن المخبر لم يستعمل
فيما وضع له فصار كذبا ولا حرج على الواضع الثالث انا نقلب الدليل في الصورة ونقول
اللفظ اما وضع للصورة المطابقة او لمطلقها فان كان الاول لزم عليك هذا المحذور بعينه و
وقعت فيما حذرت وان كان الثاني لزم ان يكون مناط الصدق والكذب مطابقة الخبر لاعتقاد
المتكلم وعدمها وهو مذهب النظام المردود على ما عرف ده على انه لو دل على بطلان القول بالامر الخارجي
لم يثبت القول بالصور لثبوت الفصل كما عرفت الرابع ان هذا الدليل اخص من المدعى لعدم
جريانه في غير المركبات الخبرية المستلزمة للصدق والكذب وعن الثالث بامكان الواسطة
والقول بالفصل فلا يثبت الكلية كما ادعيت حجة القول الثاني ان من قال دخلت الدار
واكلت الخبز وشربت الماء واخذت الدينار وغيرها مما لا يحصى يريد منها الامور الخارجية
وهو واضح فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول بان هذه الالفاظ مستعملة
في هذه المعاني مجازا من باب المشاكلة بعيد جدا واورد عليه بان الالفاظ التي وضعت للمعدومات

الممكنة

الممكنة والممتنعة فان ارادوا الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان
الالفاظ باسرها موضوعة للحقايق الخارجية على ما صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه
حجة القولين الاخيرين عدم تمامية الادلة للقولين الاولين فانها تدل على اختيار التفصيل
وهو واضح والاختيار القول بالماهية فلا عينية من الخارج والذهن فيؤول الى التفصيل
كما قيل ونقل عن بعض الافاضل انه بنى الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة العلم
هو الفاضل الباغنوي في حاشيته على متعلقات الامور العامة من التجريد على ما نقل عنه دام ظله
بالذات مدعيا ان من قال ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخ وجماعة
قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة
كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم قال انها موضوعة للامور الخارجية
وقد ادعى ان البناء المقطوع عليه ونفى الريب عنه ومحصله ان الموضوع له هو المعلوم بالذات
لبعد اختصاص المعلوم بالتبع بالوضع واهمال المعلوم بالذات واورد عليه بمنع هذه
هذه الدعوى وان تفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم قال لو صح البناء المذكور
لوجب ان يراد بها قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع له وفيما عداه
للصور الذهنية فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة المعلوم
هو المحقق الخوانساري ... دام ظله العالي
بالذات وقد رجح بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع
لفظي قال هو كيف يتوهم في شأن المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القائلين بان
المبصر هو زيد الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم هو الموجود الخارجي انهم ذهبوا
الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم
ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق
على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ واتباعه واضرابهما القول بان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية مطلقا فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الصور فيما لم يكن

ذو الصورة موجودا خارجيا فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع لفظيا بين الفريقين وفي كلام
المسلمين واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم
فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك ورد هذا بمنع حكم الوجدان بما ذكر فانا نجد
من انفسنا في القسم الاول انا ادركنا شيئا خارجا عنا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد
التفتنا الى ما في انفسنا وراجعنا اليه وقد ما انجر الكلام الى ذلك فلا بأس ان نشير اجمالا الى
الخلاف في المعلوم بالذات ودليل الفريقين وان كان اجنبيا عن المقام فاعلم ان جماعة من
المتكلمين ذهبوا الى ان الوجود منحصر في الخارجي وانكروا الوجود الذهني للاشياء والمحققون
من جميع الفرق على خلافه وقالوا بان للاشياء وجودين احدهما ما يظهر به احكامها ويترتب
عليه آثارها كترتب الاضاءة والحرارة على الشمس والاحراق على النار مثلا وهذا يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيلا وثانيهما ما لا يترتب عليه تلك الآثار والاحكام وهذا يسمى
وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل ثم انهم اختلفوا في ان الاشياء هل هي حاصلة في الذهن بانفسها
وحقائقها او باشباحها وامثالها المحاكية والاكثر انهم قالوا بتحقق الامثال والممثل كليهما
في الذهن وانما النزاع في ان المعلوم بالذات هو الاول والمعلوم بالتبع هو الثاني او
بالعكس فالمنقول عن جماعة منهم الشيخ الرئيس في التعليم الثاني الاول وعن جماعة اخرى منهم
الفارابي والسيد الشريف والمحقق الطوسي الثاني والحق كان في الانتساب الى الاخير
كلام فالاولون يقولون انه عبارة عن [illegible] حصول شبح المعلوم عند العالم لكن
مع الاضافة والآخرون يقولون انه عبارة عن وجود حقيقة الشيء في النفس وجودا ظليا احتج
النافون للوجود الذهني بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا
وباردا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا وايضا حصول الجبل والسماء في الذهن مع
عظمتهما لا يعقل واجيب بان الموجب للاتصاف المحذور هذه الاشياء والآثار واللوازم انما هو على

الكلام في المعلوم بالذات

هذه

هذه الاشياء لا اشباحها والموجود في الذهن انما هو الشبح والصورة وهي تخالف ذا الصورة في اغلب
اللوازم فلا بأس به واورد عليه ان دليلكم لو تم لدل على ان الاشياء موجودة في الذهن بعينها
لا بصورها واشباحها وح نقول ماهية الحرارة مثلا اما ان يكون موجودة في الذهن اولا فعلى
الاول يلزم ما ذكرنا من المحذور والتزام تخلف اللازم من الملزوم وعلى الثاني لا يكون الشيء
موجودا في الذهن فانحصر الموجود في الخارجي وهو المطلوب واجيب عنه بالتزام الاول لكنها
موجودة بوجود ظلي غير اصيل وهذه الآثار مترتبة على وجودها العيني واي صرح ان الموجودات
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم
وهذه الآثار واللوازم من خواص احد الوجودين وهو الخارجي وقال الفاضل القوشجي ان
الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول
شيء في الذهن لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصافه به وانما الموجب
للاتصاف شيء بشيء هو قيامه به وهذه الاشياء حاصلة في الذهن لا قائمة به فلا يوجب اتصافه
بها وبهذا التحقيق يندفع الاشكال القوي الذي يرد على القائلين بان الاشياء موجودة
في الذهن بحقايقها لا بصورها واشباحها انتهى احتج القائلون بالوجود الذهني بامور منها
انا نحكم بثبوته على ما ليس بموجود في الخارج حكما صادقا فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة
لما تقرر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له واذ لم يكن موجودا في الخارج تعين
ان يكون في الذهن لانحصار ظرف الوجود فيهما وايضا انا نعقل امورا لا وجود لها في
الخارج ولا ابتداء في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء
كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل [illegible] والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وبالجملة وجود الذهني للاشياء بديهي

منكره منكر للضرورة ارجع القائلون بالاشباح بما مر من حجة النافين للوجود الذهني واجيب عنه بما مر من
ترتب هذه الاثار على الوجود العيني الخارجي لا الظلي وبما حققه المحقق القوشجي والظاهر هو القول بالحقيقة
لانا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا انا نتعقل نعقل او لا حقيقة الشيء وماهيته ثم مثله ومثاله حتى في المعدومات
فانها متعقلة اولا بمفهوم ولحاظ ثم مثلها ومثالها ان كان وحقيقة كل شيء بحسبه بل لا يبعد ان يقال
تعقل الشيء والمثال في المعدوم مستبعد اذ المثال فرع لوجود الممثل والمفروض عدمه فان قلت
بالشبح في المعدوم فلا بد ان نقول بدل الشبح فيه ايضا القضية الفرعية فليتم واذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاظهر ان الالفاظ موضوعة للماهية المطلقة انما تحققت في الذهن او في الخارج لما مر
من عدم تمامية القولين الاولين وارجاع القول بالتفصيل الى المختار اذ المراد بالماهية هنا
حقيقة الشيء وذاته المطلقة كلية كانت او جزئية لا الماهية الكلية المقابلة للفرد والتشخص وعلى
هذا المعنى تطلق كثيرا فلا يرد ما قيل ان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان
مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي
واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للماهية
الانسان من حيث هي ولا العقل لها مع قطع النظر عن الوجودين متحققة غير الماهية الانسان اصلا
والتحقيق انه لا يدخل في هوية الشخص سوى الماهية الكلية الا العوارض الخارجية والامر شبيه
الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس كما توهم بل الماهية الكلية انما وجدت كانت
متشخصة بلا انضمام شيء اليها ففي الخارج كانت شخصا خارجيا وفي الذهن شخصا ذهنيا والتشخص
كل شيء بنحو وجوده الخاص في كل من الظرفين والتشخص الخارجي لا يوجد في الذهن قطعا فعلم
انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية وظاهر ان الاعلام كزيد وعمرو ليست موضوعة
للماهيات الكلية والا لزم ان يكون كل الالفاظ كليا ولا يوجد وضع خاص انتهى وكذا لا يرد
علينا ما قيل ان القول بان الالفاظ في الجزئيات الخارجية موضوعة للامور الموجودة فاسد لانا نقطع

ان المفهوم

ان المفهوم من زيد مثلا هي الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج ومعدومة
ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج او لا والوجود
الخارجي لا ان يكون جزءا من الموضوع له او وصفا كقيد وعلى الاول يلزم ان يكون قولنا زيد
موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود فيه وهو تحصيل الحاصل وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة
الموجود في الخارج ليس بموجود فيه وهو تناقض ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود
زيد الموجود وعدمه وعلى الثاني يلزم ان يكون الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات
اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه لان الملزوم يقتضي الوجود في الموضوع له اصلا وان اجيب
عنه بوجهين احدهما ايضا احدهما المنع الحصر واختيار الشق الثالث وهو ان يكون الوجود صفة
تقديرية للموضوع له بمعنى انها موضوعة للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت
موجودة في الخارج وح يمكن ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجي مع عدم وجوده سواء لم يوجد
ابدا او وجد وطرء عليه العدم ويجوز الاخبار عنه بالوجود والعدم وجاز التردد بينهما و
الاستفهام عنهما وثانيهما ان الخارج ظرف لوجوده ولا يلزم من ظرفية شيء لاخر دوامها ولا كون
المظروف واجب الوجود مطلقا فيكون انقطاع الظرفية محتملا في كل ان وعلى هذا يكون
الاخبار عن الموضوع له بالوجود في الخارج لرفع هذا الاحتمال وبعدمه فيه لتحقق هذا الاحتمال و
التردد في الوجود والعدم والاستفهام عنهما انما هو للشك في انقطاع الظرفية وانتفائها
ومنه يظهر حال الوجود الذهني ايضا ثم انه قد حكي عن بعض المحققين انه جعل النزاع في هذه المسئلة لفظيا
ناشيا من عدم فهم المراد من اللفظ وارجع القولين الاولين الى القول بالماهية فمن قال انها موضوعة
للامر الخارجي اراد به مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن
قال انها موضوعة للامور الذهنية اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصورة فان لو كان
النزاع في الصورة بمعنى المعلوم لم تنهض ادلة الثلاثة التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامور الخارجي

كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث هي بل لم يتضح هذا المذهب قطعاً لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل
منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع انكاره
كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم
دون الصورة بمعنى العلم ومن فروع المسئلة جواز تكثير المعاني عند الامر بالاذكار المعينة والقراءة
وترتيب الثواب على تكثير معنى الادعية والقرآن والاذكار وان لم يؤد بها على القول بالصورة
الذهنية دون الامر الخارجي اذ على هذا القول لا بد من القراءة في الامتثال وكذا على القول
بالصورة الذهنية دون الامر الخارجي بالماهية اذا المامور به هو ايجاد الماهية في الخارج ومنه
عرض كثير صورة الاجنبية في الذهن على الاول وجوازه على الثاني الا ان يتقي ما يثبت حرمته
هو النظر بالجارحة المخصوصة دون غيره فلا يتحقق يحرم التجنب على شيء من القولين فتدبر ومن فروع بعض
الافاضل على المسئلة جواز انتقاء صورة الاجنبية المرتسمة في المرآة والماء ونحوهما من المنقوشة
في جسم آخر وحرمته فعلى الاول يحرم وعلى الثاني يجوز وفيه نظر فان المرتسم في المرآة والمنقوش
في الجدار مثلا ليس هو الصورة الذهنية بل هو مثال الشيء وشبحه ولقائل ان يقول ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لا الصور المرتسمة في الاجسام الخارجية ولو قلنا ان الاشباح حاصلة
في الذهن بالمثال او الشبح لا بالحقيقة المطلب الثالث هل الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة
او التي اعتقدها المستعمل معنى اللفظ او للمعاني النفس الامرية سواء اعتقدها المستعمل او لا او
غيره ذهب جمع من القاصرين الى الاول والمحققون على الثاني وهو الصواب لنا اجمالا
بطلان القول الاول ضرورة لما يترتب عليه من المفاسد العديدة لكنه يتوقف حصول العلم به
على ادنى التفات وتفصيلا انه لا بد للواضع حين الوضع من تصور المعنى ولا ريب في عدم التفاته
الى ما اعتقده المستعمل بل وضعها لصورة قطعاً والتشكيك فيه سفسطة وايضا يلزم على الاول ان
لا يكون الموضوع له معينا بل كل ما اعتقده كل مستعمل فهو الموضوع له بالنسبة اليه بل يلزم على هذا القول بانتفاء

في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمعاني المعلومة او النفس الامرية

الوضع

الوضع راسا وما اشبه هذه الكلمات الباطلة المصوبة حيث قالوا بتبعية حكم الله الواقعي ونقيضه للاحكام
الى آراء المجتهدين وايضا يلزم ان يكون الحقيقة مجازا وبالعكس بالقياس الى شخصين من لغة واحدة
وبطلان كل واحد من هذه اللوازم ضروري غني عن البيان وايضا لو استعمل لفظا في معنى باعتقاد
انه معناه ثم ظهر ان الموضوع له غيره استعمله فيه خطاء كل احد من غير تأمل واستقراء الشريعة
بل اطلاع جزئي على الشرع يكشف عن بطلان هذا القول ايضا مثلا لو تطهر احدهم بماء وتخيل باعتقاده
طهارته ثم صلى فانكشف له بعد الفراغ انه كان نجسا يجب عليه اعادة الصلوة وقتا وخارجا
وما ذلك الا لكون اللفظ موضوعا للمعنى الواقعي دون المعلوم والا لم يلزم عليه الاعادة
مطلقا والقضاء وان كان بامر جديد الا انه لا يعقل كذا الاعادة الا مع تحقق الاخلال مع
المامور به او لا مع عدم جريان هذا التوهم في الاعادة مطلقا ونظير ذلك مما في الشرع مما لا يكاد
يحصى وايضا اتصاف مدلولات الالفاظ بالعلم والجهل كما تقول هذا الشيء معلوم الحلية او معلوم
الحرمة او مجهولها يدل على خروج العلم عنها ولو كان داخلا فيها لم يصح الاتصاف الا بتكلف
باردة وملاحظة كتب اللغة شاهد آخر على البطلان وعلى هذا القول ينسب بالواسطة
باين كل صفتين متضادين كالحلية والحرمة والفسق والعدالة والطهارة والنجاسة و
امثالها ويعبرون بمجهول الحال ويلزمه عدم وضع لفظ له اذ العلم على هذا جزء من الموضوع له
وليس فليس من لعل منشأ هذا التوهم ان مدار التكليف على العلم بمعنى ان ما علمه المكلف واعتقده
من مدلول اللفظ او حكم الشارع بعد بذل جهده يجب اتباعه ولا يجوز له العدول عنه سواء طابق
الواقع اولا ولو كلف بنفس الامر مع عدم تمكنه من العلم به لزم تكليف ما لا يطاق و
كلا لا يلزم من ذلك وضع اللفظ ايضا لما علم به اذ الدليل القاطع اضطرنا الى القول
بان مدار التكليف على العلم ولا دليل فيما نحن فيه بل الدليل على خلافه كما سمعت وايضا
لا يصح للمخبر الاخبار الا مع العلم بالمخبر به والمخبر عنه الا على سبيل الحكاية وذلك لان صدقه موقوف

على علمه بذلك وإلّا لكان كاذباً لأنّ اللفظ موضوع لما علم به وفروع هذه المسئلة كثيرة غاية الكثرة
والاهتمام بها أكثر من أكثر المسائل منها ما لو صلّى باعتقاد دخول الوقت ثمّ بان أنّه صلّى في خارجه فعلى
المختار لا تقع إلّا الظهر خاصّة وعلى القول الآخر الأمر بالعكس ومنها ما لو صلّى إلى ما اعتقده القبلة فانكشف
خطائه والحكم ما ذكر على التقديرين ومنها ما لو سجد على ما علم به أنّه ممّا يصحّ السجود عليه فظهر خلافه أو صلّى
فيما علم أنّه مذكّى فوضح أنّه ميتة ومنها ما لو أتلف شيئاً اعتقد مملوكيّته فبان مستحقّاً فعلى المختار عليه ضمانه
وعلى القول المقابل لا يجب ومن الفروع قبول خبر من جهل حاله على هذا المذهب ووجوب التثبّت عن خبره
على المختار وغير ذلك ممّا لا يحصى الرابع قد حقّقنا سابقاً أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة فيلزمه
أن يكون الموضوع له هي المعاني التحقيقيّة دون التقريبيّة زماناً أو وزناً أو عدداً أو مساحة مثلاً لفظ
ساعة موضوع لستّين دقيقة تامّة فلو نقص منه ولو يسيراً أو زاد عنه كذلك لا يطلق عليه الساعة
إلّا مجازاً وهكذا الحال في الأوزان وغيرها والظاهر أنّه لا نزاع في أنّ الموضوع له في الأصل هو المعنى التحقيقي
والتقريبي معنى مجازي للفظ وإنّما النزاع في العرف العامّ فالمعقول على تطابق العرف مع اللغة وتوهّم
جماعة أنّ المعاني التقريبيّة صارت حقائق عرفيّة لكثرة الدوران وشيوع الاستعمال فيها بل الغالب في
المحاورات هو التقريبيّات وعلى الأعمّ منها ومن التحقيقي بحمل المقدّرات الشرعيّة كالكرّ مساحة ووزناً و
العدد والنصب والمسافة وغيرها وهذا التوهّم فاسد منشأه تسامح أهل العرف كثيراً في استعمال المقادير و
الأوزان والأعداد فيما يقرب من الموضوع له لعلاقة المشابهة أو المشاكلة أو الكلّ والجزء زيادة و
نقصاً ولا يعتدّون بالتفاوت اليسير والزيد والنقص القليلين تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم و
بالعكس وهذا واضح مثلاً يقال أقمت ببغداد عشرة أيّام مع أنّه أقام عشرة أيّام وساعة أو إلّا
ساعة وشربت مائة قبّة من الماء مع أنّه زاد عليه بعشرين مثقالاً أو نقص عنه كذلك وسرت فرسخاً مع
الزيادة أو النقصان بذراع وذراعين ونحوها ولعلّ السرّ في هذا التسامح والتأوّل بل بعد التوسعة
هو أنّ الغالب في معاملاتهم بالمقادير من الموزون والمعدود والمذروع وكثيراً ما أنّ

القدر

القدر المسامح به يكون ممّا لا يعتدّ به عندهم فلو أخذوا بالتحقيق ولم يتسامحوا بالتفاوت اليسير يكشف
ذلك عن خسّة النفس ودناءة الطبع وهذه صفة ذميمة تنفر عنها جبلّة الطباع بل كلّها بخلاف التسامح والإغماض
عن ذلك فإنّه ينبئ عن الكرم والسماح وهذه صفة حسنة يرغب فيها النفوس ولذا تراهم آخذين بالتحقيق غير
مسامحين في غير الأقطار بل نادرة فيما له خطر كالجواهر والذهب والفضّة وبعض الأشياء النفيسة من أيّ
جنس كان وكذا لو تعلّق بالتحقيق غرض ولو كان من الأجناس المبتذلة والحاصل أنّ النفوس معتادة
بالتسامح فيما ذكر حتّى صار كالطبيعة لهم مجوّزاً ولا غيره أيضاً على هذا المنوال وحملوا جميع ما قالهم محطّ
هذا الحال ولا ريب أنّ هذا التسامح منهم ومجاز صدر عنهم لا أنّه حقيقة عرفيّة ونقل طار على أصل
اللغة كما توهّم جمع من القصرة وحملوا عليه كثيراً من التحديدات الشرعيّة ومستندهم ما سمعت
وبطلان هذا التوهّم وإن كان واضحاً لكن لمّا كانت المسئلة كثيرة الفروع والمطلب من مهامّ المطالب
فلا بأس بأن نزيّن الكلام بتطويل الدليل فنقول إنّا بعد ما نرى من الأخذ بالتحقيق في كثير من الموارد
الأصل والتبادر وصحّة السلب عن التقريب وعدم إنكار أحد من العقلاء على السالب في
هذه الحيثيّة ولا سيّما فيما لو تعلّق به غرض مقصود لهم بل يصدّقونه جميعاً نعم ربما يتّفق لأنّ
هذا التفاوت غير قابل للعفو والإغماض وأيضاً عشرة أيّام وساعة والّا ساعة
فردان إذ علّتان للعشرة لا حقيقيّان لها وإلّا لم يصحّ الاستثناء والعطف في قولنا
عشرة إلّا ساعة وعشرة وساعة مثلاً لاستلزامهما المغايرة وتنقض ما ذكروه لغيرها لو
فيكون لكلّ منهما لغواً وإن أريد فالمقدّم مثله وأيضاً يلزم أن يكون الموضوع له في الغرض
التقريبي غير متعيّن لعدم تحديد القدر المسامح به عرفاً قطعاً بل يختلف باختلاف الأشخاص والبلدان
والأجناس وهو باطل واستدلّ أيضاً بأنّه لو صحّ كون العشرة إلّا ساعة فرداً لها لكان نسبة
العشرة إلّا ساعتين من العشرة للقرب منها وقلّة النقص لزم أن يكون العشرة إلّا ساعتين
أيضاً فرداً منها لأنّ نسبة العشرة إلّا ساعتين إلى العشرة إلّا ساعة كنسبة العشرة إلّا ساعة

الى العشرة الكاملة وكذا نقول في العشرة الآ ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا نتنا هي فيكون
نسبة كل جزء من اجزاء العشرة الى جزء آخر منه كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة فيلزم ان يكون
لكل مرتبة من هذه المراتب عشرة حقيقة وهو واضح البطلان وفيه ان المعنى التقريبي يلاحظ بالقياس
الى المعنى التحقيقي لغة وهو معنى لا يقبل التشكيك اصلا والتقريب ايضا امر عرفي منوط بحكم اهله فلا يشمل
جميع المراتب قطعا نعم هذا الايراد وارد على من قال بان المعنى التقريبي ايضا فرد حقيقي للموضوع له
لغة والظاهر انه لا قائل به فتدبر وقد ما ذكرنا يظهر ان لاهل العرف في المحاورة مقامان مقام تسامح
واغماض ومقام تحقيق وتدقيق وما يكشف عن الحقيقة هو الثاني لا الاول والا لزم ان يكون
اكثر المجازات حقائق ولا سيما الاستعارة المقرونة التي هي ابلغ اقسامه وقد ... عن البيان
فالاصل والقانون حمل جميع المقادير وغيرها على التحقيق شرعا وعرفا حتى تقوم القرينة على
خلافه قال الشهيد في قواعده قاعدة الغالب في المقدرات الشرعية التحقيق كاقل الحيض واكثره
واعتبار المرة في الوضوء والمرتين في غسل الجنابة ونصاب الزكوات لا نصاب صور كثيرة
ولا ريب ان المسلم فيه اذا ذكر فيه سنة او الوكيل اذا وكل في شراء عبد او حيوان بسن مخصوص
لا يشترط عدم زيادته عن ذلك السن بقليل حتى لو شرط في السلم التحقيق عسر وجوده مضافا الى
تلك الصفات وفي جواز نقصه باليوم والاسبوع احتمال لصدق الاسم وعدم الالتفات
الى هذا النقص اليسير وكذا سن مفارقة الولد لامه في البيع والاصح اعتبار التحقيق في ارطال
الكر ومسافة القصر وسن البلوغ انتهى اقول الاكتفاء بالتقريب فيما ذكره قدس سره خارج
عن الاصل بدليل العسر والحرج وغلبة الوجود وشاهد حال الطرفين وفيما لم يدل دليل على
كفايته فالامر على ما تحرر من اعتبار التحقيق وفروع هذه المسئلة كثيرة منتشرة في ابواب
الفقه والى بعضها اشرنا مثلا لو نقص عن عدة الوفاة او الطلاق عن المدة المقررة
شرعا دقيقة بل اقل فتزوجت فالنكاح فاسد ولو علما بالتعارض او الحال هذه فتثبت الحرمة المؤبدة

في حقهما

في حقهما وكذا الحكم لو اتفق الدخول في العدة مطلقا ولو كان احدهما عالما والآخر جاهلا اختصت الحرمة
بالقياس الى العالم فقط هذا كله على المختار وعلى القول الآخر لم يثبت شيء من المذكورات ولو نقص عن الوزن
المقرر للكر مثقال او اقل تنجس بملاقات النجاسة على المختار وعلى القول الآخر لا ينجس وقس على هذا جميع الكل
النقاريع واستخرجها بالتامل ومما فرع على المسئلة جواز السجود على القرطاس المكتوب كله بحيث لم يبق عنه
شيء يصلح للسجود وعلى السجود الذي يعلوه الوسخ لصدق الاسم عليه عرفا بتي هذا السجود قرطاس وعلى المختار
لا يصح وكذا لو رفع رأسه عن المسجد قليلا ثم تضعه عليه عمدا فعلى المختار تبطل الصلوة لزيادة السجدة الواحدة
فيها عمدا وعلى القول الآخر لا تبطل لعدم صدق التعدد عرفا لكن قد عرفت ان الصدق وعدمه في الموضعين
ناش منهم وتجوز والتحقيق ما قلناه ومنه بيع المعاطات وساير العقود المعاطاتية فان المشهور
يشترطون في لزومها الصيغة وادعوا ان البيع ونحوه اسم لما اشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين
وان ما لا يشتمل عليهما فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا ولا هبة مثلا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لـ
مشاركته اياها في الغاية المقصودة منها وهو جواز التصرف واباحة التمتع والانتقال المطلق فيطلق عليها
تلك الاسامي مجازا واما الاصحاب الذين يقولون بعدم لزوم عقود المعاطاتية طرا وان لكل من الطرفين
استعادة ماله من الآخر ما لم يتلف وقال جماعة بلزوم هذه العقود وان ثمرة المعاطاتية ثمرة
المشتملة على الايجاب والقبول اللفظيين فكما ان الثابت توجب انتقال اللازم اذا كان جامعا
للشرائط فكذا الاول وتشبثوا في ذلك بقضاء العرف بصحة الاطلاق مع انتفاء الصيغة
فان الناس في جميع الاعصار والامصار يكتفون في معاملاتهم بالمعاطاة ولا يجرون صيغة بل
لا يلتفتون اليها ومع ذلك يسمونه بيعا وصلحا وهبة ونحوها من غير توقف فيتناولها الادلة الدالة
على صحة العقود ولزومها واجيب بان اكتفاء الناس غالبا بالمعاطاة وتسميتهم اياها بيعا مثلا
ليس الا في الامور المستحقرة التي لا يعتني بشانها كبيع قليل البقل والجبن واللحم والبصل وشبهها
دون الامور الخطيرة والاشياء النفيسة الثمينة كبيع الدور والبساتين والجواهر والاماء والعبيد

عدّ المعاطاة من قبيل العقود اللازمة

ونحوها فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون المعاطاة فيها بيعا ومعاطاة فاطلاق البيع
مثلا ليس الا لانسهم وتساهلهم في الاطلاق كما عرفت وقد علمت ان اطلاق الشيء على
يكون اذ غالبا مجازيا لا يقتضي الحقيقة آخر الاول وفي الجواب ان يقال لا ريب ان انتقال ملك
من مالك الى آخر بحيث يصير له ملكا صرفا لا بدله من منقول وسبب شرعي والسبب المتيقن
الذي جعله الشارع سببا ومؤثرا هو العقود المشتملة على الايجاب والقبول اللفظيين فان
سببيته ثابتة بالنص والاجماع وما سواه لم يثبت تأثيره وسببيته والشك في السبب يستلزم الشك
في المسبب فالاصل بقاء كل ملك على ملكية مالكه وجواز تصرفه وتسلطه حتى يثبت خلافه وما يتوهم كونه
دليلا من اطلاق العرف فقد عرفت حاله وانه اعم من الحقيقة والمجاز مع ان العلماء ايضا من اهل
العرف وجلهم يحكمون بان هذا الاطلاق ليس الا من باب التسامح وتوقيفية الاحكام مطلقا يؤيد ما ذكرنا
واباحة التصرف ايضا لا يستلزم الملكية بطريق اللزوم بل هي اعم وهو واضح وبعد توقيفية
الاحكام وتحقيق حال العرف يظهر لك وجه ما ذهب اليه جل الفقهاء من ارادة التحقيق في كل
النوع والكشف هنا وما قيل من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف ولبعض
الفضلاء المتبحرين من محققي المتأخرين كلام في المقام لا بأس بذكره لتأييد المرام قال واعلم
انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك
فانهم تسامحوا فيه فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فانهم قد يتسامحون في الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق
المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يتسامحون في الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن
في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف
مع تحقيق العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق
عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فمجاز او مجازي تسامح وان انعكس الامر عندهم نظرا الى
عدم اطلاعهم على حقيقة الامر وجه ظ فان العرف محكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق

والافراد

والافراد ومن هنا يعلم عدم اشتراط التوطن في مكان ستة اشهر فصاعدا في صدق التوطن عرفا وكذا لا يشترط
في صدق المكان والحال على احد مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد
المتوطن وارادته فيطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان وصاحب الملكة وان لم يمض عليه المدة المذكورة
بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معه في العرف ولو لم يفارق
بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق عليه الاسم عرفا بانه ذا صنعة من مع التشاغل في
الحلبة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان منشغلا وامثال هذه المسئلة فروع
كثيرة يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر انتهى كلامه رفع مقامه وهذا التحقيق انيق
يطابق القواعد وحمل الفقه يحتاج الى دليل خاص ليضاده يصلح لتخصيصها واما البحث عن ان الالفاظ
موضوعة للمعاني الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة فيأتي في مبحث الحقيقة الشرعية ان شاء الله تعالى ولما عرفت
سابقا حد اللغة فاعلم ان بعد بطلان القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى كما سيجيء لا بد لنا
من طريق الى معرفة اللغة والعقل الصرف لا يهتدي اليها قطعا اذ اللغات توقيفية والتوقيفيات
كلها موقوفة على التوقيف ولان نسبة كل لفظ الى كل من المعاني المتصورة سواء ووضعه
لهذا دون ذلك وبالعكس امر ممكن لا يستقل به العقل ومرجحه الممكن بالنظر الى ذاته وبطلان الاولوية
الذاتية فلا بد في تعيين هذا اللفظ لهذا المعنى دون غيره وبالعكس من انضمام امر آخر اليه ليجزم احد طرفيه فنقول
وطريقها اي طريق معرفتها واثباتها امور منها النقل عن الواضع وهو ينحصر في تواتر واحاد اما
الاول فهو الذي يفيد العلم بنفسه لا يقبل التشكيك اصلا ومثل لفظ الارض والسماء والدار والنار والماء و
نحوها من الالفاظ المتداولة بين الناس فان علمنا بمدلولاتها كعلمنا بالمحسوسات وقد شكك فيه
وغولط بان الالفاظ التي كانت اكثر تداولا منها كلفظ الجلالة وصيغ الامر والنهي والعموم قد صارت
محلا للتشاجر ومعركة للآراء فما ظنك بما ذكرت فان لفظ الجلالة وهو اشهر الكل اختلف فيما اشتق
منه وانه هل هو علم او اسم لمفهوم كلي وايضا الناقلون لها معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو الشيباني

في ان [illegible] لاثبات الوضع

في ان [illegible] طريق اثبات اللغة

وابن العلاء ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم مع انهم اخذوا ما نقلوا من تتبع كلام البلغاء و
الفصحاء والغلط عليهم جايز وكذا السهو والنسيان واجيب عن الطرف الاول اجمالا بانها تشكيكات في مقابلة الضروري كشبه
السوفسطائية فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك اصلا كالالفاظ المذكورة ونحوها و
تفصيلا ان الضروري قد يشكك فيه لانسياق الشبهة الى الذهن مع ان المتواتر لا يلزم ان يكون متواترا
بالنسبة الى كل احد وحصول العلم فيما ادعينا تواتره مستند الى التتبع وتظافر النقل غالبا كالعلم بوجود
البلاد العظيمة والوقايع العجيبة وامثال ذلك لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة مع ان الحق انتفاء
التحديد في عدد التواتر بل المناط حصول العلم من اخبارهم وهو قد يحصل بالعشرة ودونها ايضا وقد
يحصل بالمائة فما فوقها على ان المخبرين والناقلين لم ينحصروا فيما ذكرت بل هم جماعة كثيرة زادوا على
العدد المعتبر لو سلم وتجويز الغلط ونحوه على الاحاد لا يستلزم التجويز على الهيئة المجموعة فان حكم الجملة
يغاير حكم التفصيل كثيرا فعلم مما قررنا ان متواترات اللغة قسمان احدهما ما حصل العلم فيه من
تسامع الاخبار وتظافر النقل من غير ان يمر فيه طريق عن طريق وثانيهما ما حصل فيه العلم من تتبع
كلام اللغويين والرجوع الى الكتب المدونة في هذا الفن والقسم الاول اكثر وافيد واما القسم
الثاني فهو الذي يفيد الظن بنفسه مع قطع النظر عن ملاحظة القراين كرواية الخليل والاصمعي وابن
السكيت بل الجوهري والفيروزآبادي ايضا فان اخبار كل واحد منهم خبر واحد لا يفيد بنفسه الا الظن
لاحتمال السهو والاشتباه وعدم الضبط والبناء على اصل فاسد كالقول بالمناسبة الذاتية وتجويز
القياس في اللغة في كل واحد منهم فقد نقل عن المازني ان كل ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم
وعن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها وعن يونس وابي عمرو انهما قالا ما انتهى
الينا مما قالت العرب الا اقله وقدح بعض علماء الادب بعضا آخر كقدح البصريين و
الكوفيين وبالعكس معروف مشهور وفي الدفاتر مسطور مع ان كثيرا منهم غير متصف
بالعدالة وبعض المذاهب متعسف وربما كان الداعي على الجعل قرب السلطان وغير ذلك

وعلى هذا

وعلى هذا لا يفيد القطع قطعا بل غايته افادة الظن الا انه يكفي في اللغة والظن وبناؤه سائغ
قد يتوهم عدم الاعتداد بما نقل من اللغة احادا لعدم افادته القطع وعلى تقدير الافادة
لا عبرة به اذ المدار على القطع دون الظن وفيه غفلة عن البيان لما ان قولهم يفيد الظن
فلانا نعلم ان كثيرا منهم موصوفون بالضبط وكثرة التتبع وكمال التبحر في الفن كالاصمعي والخليل
وابن السكيت وابن الاثير والفيومي والجوهري واضرابهم ولا ريب ان اخبارهم يفيد الظن
بما قالوا وعدم عدالة بعضهم لا يقدح في الافادة لما علم ضرورة من حال كل مصنف ومؤلف
انه بذل جهده في تحقيق الحق وبيان الواقع غاية البذل واتعب نفسه في تهذيب المسائل و
تنقيح المطالب قدر الطاقة ولا سيما اذا لم يكن العلم من الشرعيات اصلا وفرعا حتى يتوهم
التدليس والتشنيع والتعصب وحب الرياسة لعلمه بان مصنفه يبقى في الدهور ولا يندرس
بمرور العصور فيصير مطرحا لانظار الفضلاء ومرمى لآراء العلماء ويدققوا النظر
في جرحه وتعديله وصحته وسقمه اجمالا وتفصيلا ولم يتسامح في التدقيق ولم يبالغ في التحقيق
خوفا من التشنيع والتعيير فذلك تثبت في خبرهم غايته وايضا لو قدح ما ذكره في حجية
الحجية وافادة الظن للزم الحرج والمرج وتعطيل الاحكام وانسداد باب التكليف وارتفع
الاعتماد عن جل العلوم بل كلها لابتنائها وتوقف كلها على اللغات المنقولة احادا والمنكر مكابر
ولزال الامان عن الاخبار الاحاد التي عليها اكثر النظام ولا سيما نظام الشريعة الغراء والحنيفية
البيضاء اذ الاختلال فيها اكثر وطرو المفاسد عليها اشد واظهر فان حكاية القالة وحديث كثرة
الكذابة على النبي صلعم مشهورة في البين وصارت من المسلم بين الفريقين حتى انه صلعم قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت القالة الكذابة علي الا من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار وكذا حال الائمة ع
فان وضع الاحاديث عليهم ايضا كان من المسلمات فقد روي عنهم ع ان لكل منا من يكذب عليه وان
جماعة كثيرة من ارباب المذاهب الفاسدة والاهواء الباطلة كالغلاة والخوارج والزنادقة كانوا

يضعون الحديث منتسبين اياه اليهم ويدسونه في كتب اصحابهم المشاهير الثقاة ولا سيما الخطابية
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين يلتمسون بذلك تحريف الدين وتضييع شريعة سيد المرسلين
وحكاية التقية ايضا غير خفي والنقل بالمعنى ومفاسده من خواص الاخبار ولم يتحقق في نقل اللغة
ولو تحقق فنادر جدا والحاصل ان الدواعي على تخليط الاخبار ووضعها وتحريفها اكثر بمراتب من
اللغة وهو غير خفي على من له ادنى دربة ومسكة فظن الصدق فيها اتم واقوى واذا جاز الاعتماد
على اخبار الآحاد في الحكم الشرعي ففي الحكم اللغوي يجوز بطريق اولى مع ان مرتبة اللغة بالقياس
الى الاحكام مرتبة الوسيلة والمقدمة وحكاية عدم جواز زيادة الفرع على الاصل ممنوعة وان كانت
الكلية ممنوعة ولعله لما ذكرنا قال بحجية الآحاد في اللغة بعض اصحابنا المنكرين لجواز العمل بخبر الواحد
في الشريعة كالسيد الاجل المرتضى وابن زهرة والحلي ابن ادريس فان كل من قال بحجية خبر الواحد في
الحكم الشرعي قال بحجيته في اللغة ولا عكس مع ايضا فان علماء الامصار في جميع الاعصار في كل فن
من الفنون من الحديث والتفسير والفقه وفنون العربية [يصنفونها] وغيرها يعتمدون على كتب
اللغة والاخبار مصنفها بل كثير منهم يعتمدون على كتاب واحد مع اعتقاده عدم عدالته وليس
ذلك الا لما ذكرنا وكان ذلك ديدنهم القديم وطريقتهم المستمرة واستندوا في بيان معنى
الموضوعات ومدلول الالفاظ الى كلام لغوي في كتاب من الكتب ويلزمون الخصوم بذلك ايضا
وعند التعارض يرجعون الى المرجحات ولم ينكر عليهم احد قط ولو انكر احد لوصل الينا ولو احادا
بل يمكن ادعاء الاجماع بغير المصطلح على حجية الظن في اللغة فان كثيرا من اللغويين فان كثيرا من
اللغويين كالكلبي والاصمعي وثعلب واضرابهم كانوا معاصرين للائمة عليهم السلام كالصادق والكاظم و
والرضا عليهم السلام ودونوا كتب اللغة مع اطلاعهم عليهم السلام على ذلك وعدم انكارهم عليهم من غير خوف
ولا تقية وايضا ادعى الاجماع على حجية الظن في الموضوعات من الاصوليين والاخباريين فان
الاخباريين انما منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام لا في موضوعاتها قال بعض الثقات المتبحرين

وقد حكى

في تعارض كلام اللغويين

وقد يحكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم في كل موضع
يتعذر فيه العلم ولا ريب ان ما نحن بصدده منه   اذا تعارض النقل عن اهل اللغة
فالواجب على المجتهد اولا الجمع بينهما ان امكن ولو بالقول بتعدد الوضع بجعله مشتركا اشتراكا او
نقلا وان اشكل ذلك باصالة عدمهما والا فينظر في وجوه الترجيح ويعين الراجح ومن الوجوه
العدالة والاعلمية والضبط والاضبطية وكثرة التتبع والممارسة والقرينة وكون الناقل
عربيا وكونه من القدماء وعدم مخالطته بالعجم وقلتها وعدم الخلط بين الحقيقة والمجاز وقلته
وكثرة الناقل وموافقته لفهم العرف ونحوها مما يوجب قوة الظن فان كل واحد من هذه المرجحات
يوجب الترجيح على مقابله من حيث هو هو ولو باعتبار تقديم قول المثبت على النافي والناص
على الاعم مطلقا او من وجه كلفظ الصعيد مثلا فقيل انه التراب وقيل هو وجه الارض مطلقا وبينهما
عموم مطلق فيؤخذ بالثاني لانه مثبت بالقياس الى الاول وكلفظ الغناء فقد فسره بعض بالصوت
المطرب وآخر بترجيع الصوت وبينهما عموم من وجه فيؤخذ بهما معا لان كلا منهما مثبت بالقياس
الى الآخر اذ غاية ما يدعيه النافي عدم الوجدان بعد الفحص وذلك لا يقتضي عدم الوجود وقد يدعي
ادعاء المثبت فيصدق وقيل يجب الاخذ بالقدر المتفق عليه وترك المختلف فيه مثلا
يؤخذ في المثال الاول بالقول الاول للاتفاق عليه وفي المثال الثاني بالمركب منهما فيكون الغناء
هو الصوت الذي يشتمل على الوصفين اعني الترجيع والاطراب لانه القدر المتفق عليه محتجا
بان اللغة توقيفية والتعارض يوجب الشك فقط فلا يحصل التوقيف ورد ذلك بانه قد حصل
بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة اقول لا يخفى عليك ان الظاهر هو القول الاول
الا انه لا يتم الا فيما اذا كان بين المعنيين احد العمومين ولم يكن النافي نافيا لما اثبته المثبت
صريحا الا لو كان بينهما تباين كلي او كان احد العمومين لكن النافي يصرح بنفي الآخر فلا يجب
ما ذكروه فنقول لو كان الامر على ما ذكرنا فالواجب الرجوع الى المرجح لو كان وان توقف حكما

في اثبات اللغة بالترديد والقرائن

وكثيرة في الاخذ بالتهاث وعملا كالدليلين المتعارضين في الحكم الشرعي ومنها اي من الطرق التي يثبت بها اللغة الترديد بالقرائن بمعنى تكرار اللفظ مرة بعد اخرى ويفهم بالقرينة كالاشارة وغيرها ان المراد من اللفظ هو هذا المعنى فبعد تكرار اللفظ مرارا وارادة ذلك المعنى في كل مرتبة يهتدي الجاهل بالوضع ويجزم ان اللغة المراد ذلك اللفظ في تلك اللغة موضوع لهذا المعنى وهذا الطريق هو الذي يتعلم الاطفال اللغات به واحد الطرق التي يتوصل بها اهل كل لغة عند ارادتهم تعلم لغة اخرى بل ما ينحصر فيه وهو قد يفيد القطع وقد يفيد الظن الحاصلين من كثرة التكرار وقلته وكون المكرر والمردد من اهل اللسان وغيره وتعدد المردد ووحدته وما قاله جمع من الاصوليين منهم صاحب المعالم وهذا طريق قطعي لا ينكر فمراده ان كونه من جملة الطرق قطعي لا مرية فيه ويؤيده انهم قالوا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية حيث ذكروا طريق اثباتها في النقل بل هو ظاهر سياقهم ايضا ويحتمل ان يكون المراد انه يفيد القطع في الجملة ونحو ذلك ان النافين قالوا ان النقل المتواتر مفقود والاحاد لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي فاجابوا عنه بعد التسليم بان الترديد قد يفيد القطع ولا ينحصر في افادة الظن كخبر الواحد والظاهر هو الاول ومنها الاستقراء

في اثبات اللغة بالاستقراء

وتتبع موارد استعمال اهل اللغة وبه يعرف اصول اللغة وكثير من مسائل العلوم كالنحو والصرف والمعاني والبيان وبه يعلم قواعدهم واسامي بل قيل هو الطريق العمدة وهو ايضا قد يفيد الظن وقد يفيد القطع سواء كان الاستقراء تاما او ناقصا وان كان التام غير الوجود نعم لو كان يفيد القطع البتة بخلاف الناقص فانه يفيد كليهما ولا اشتراط التمامية في افادة القطع كما توهم لانا نقطع بجزم بان اسم ان المشددة يكون منصوبا ابدا مع انا لم نستقر جميع موارد استعمالاتهم بل اكثرها ايضا وكذا غير المنصرف لا يدخل عليه الجر والتنوين مع الشروط والالة المسائل الخلافية فلبس بهذه المثابة بل غايته افادة الظن فقيل والفرق بين هذا الطريق والطريق

السابق

السابق انه لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا للعالم بجنس اللغة الطالب للزيادة وربما فرق بينهما بان الاول اعم من الثاني ولكل وجه والاختلاف منوط باختلاف الحيثية ومنها الامارات

في اثبات اللغة بالامارات

التي جعلوها علائم الحقيقة والمجاز في اللفظ من التبادر وعدم صحة السلب والاطراد واضدادها وسياتي تفصيلها في بحث الحقيقة والمجاز ان شاء الله وتحصيل العلم او الظن بوجودها من تتبع موارد استعمالاتهم نظما ونثرا ومنها طريق اللزوم

في اثبات اللغة بطريق اللزوم

وهو الاستدلال على كون اللفظ حقيقة بانتفاء خواص المجاز فيه من العلاقة المصححة والقرينة الصارفة وذلك فيما لو علم معنى حقيقي للفظ ثم استعمل هذا اللفظ في معنى اخر ليس بينه وبين المعنى الموضوع له شيء من علائق المجاز وليس هناك قرينة صارفة غيرها ايضا فعلم من ذلك ان هذا المعنى ايضا معنى حقيقي اخر للفظ اذ انتفاء اللازم وهو لوازم المجاز يدل على انتفاء الملزوم وهو كونه معنى مجازيا واذا انتفى المجاز ثبت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما ولا يذهب عليك انه على ما ذكرنا من التفسير لا يثبت بهذا الطريق الا تعدد الوضع والاشتراك وقد يثبت به الموضوع له ابتداء كما لو رأى المستعمل انه استعمل اللفظ في معنى مرارا مجردا عن القرينة ويفهم المخاطبون منه المعنى بمجرد السماع من غير توقف فعلم من ذلك ايضا ان هذا المعنى معنى حقيقي له ومنها الاستصحاب

في اثبات اللغة بطريق الاستصحاب

وهو ان يثبت للفظ معنى عرفا فحكم بكونه هو المعنى اللغوي ايضا لاصالة عدم النقل فيستدل به على بقاء المعنى اللغوي واستمراره الى الان فرارا من لزوم النقل الذي هو خلاف الاصل وهذه طريقة مشهورة عند الاصوليين يتمسكون بها في كثير من الابواب مثلا يقولون الامر يفيد الوجوب عرفا فيكون كذلك لغة ايضا والا لزم النقل وهو الذي

في اثبات اللغة بالتركيب من العقل والنقل

سماه بعض الفاجرين استصحاب المعكوس وهو وهم وقصور بل هو فرد من الاستصحاب المشهور ومنها المركب من العقل والنقل مثلا اذا ثبت لغة ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب اندراجه وثبت ايضا بالاستقراء جواز الاستثناء من الجمع المحلى باللام لاي فرد يراد فبعد ثبوت هاتين المقدمتين يحكم العقل بان الجمع المحلى باللام يفيد العموم وموضوع له اذ جواز استثناء كل فرد من الافراد يكشف عن دخوله تحته

وهو كشف عن مناف اللفظ له وضعا وذلك معنى العموم وكما في الخمر لغة اتم من المتخذ من العنب لانه
فجاء في كلام العرب موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف التخصيص والاحتراز عن الغير لا التوضيح
او يقال قد يستثنى من الخمر التمر مثلا والاصل في الاستثناء الاتصال فيحكم العقل ان الخمر نوعا آخر غير المتخذ
من العنب قيل ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية الواردة في كلام الشارع
المفضي الى ان المحمول وضع لما هو اعم من الموضوع او مساو فانه قد ورد في اللغة حمل احد المفهومين
على الآخر كليا كما يقال مثلا الفرس انسان وبالعكس والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع
او كان اعم منه فعلم منه انه لم يوضع لغة لما هو اخص منه ولا يتوهم التنافي بين ما اشتهر من انه لا يجوز
التمسك بالدليل العقلي في المسائل الوضعية التوقيفية وانه لا مدرك لها سوى النقل وبين ما ذكرنا
من التركيب لان ما يمتنع التمسك به هو الدليل العقلي المحض لا المركب منه ومن النقل فان العمدة
في جميع الموارد هي المقدمات النقلية كما عرفت وعد ايضا من تلك الطرق قول اللغوي انه اسم لكذا
او موضوع لكذا او تقديم المعنى على غيره من المعاني المستعمل فيها اللفظ لبعد تقديم معنى المجازي على المعنى
الحقيقي في الذكر وكون الكلام مجازات وهذه الطرق المذكورة بعضها مطرد وبعضها غير مطرد الا
ان الجميع مثبت جميع اللغة ولا يختص بلغة العرب بل يشمل جميع اللغات والحق ان اللغة تثبت
بالطرق المذكورة ولا تثبت بالقياس اي بالقياس على المشهور المعروف حتى عند العاملين به في
الاحكام خلافا للقوم من الناس فمنهم من يقول بجوازه وترتب قيل هو الاظهر من مذهب وفيه نظر وقالوا يجوز
تسمية شيء باسم شيء آخر قياسا له عليه في ذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما وهو الجامع كتسمية النبيذ خمرا قياسا
له على العقار للمعنى المشترك بينهما وهو تخمير العقل وتسمية اللائط زانيا والنباش سارقا للايلاج المحرم
والاخذ بالخفية والحق ذلك لان التسمية بالاسم دائرة مع المعنى المشترك اي الوصف الجامع وجودا وعدما مثلا
التسمية بالخمر دائرة مع التخمير للعقل وجودا وعدما فان وجد الوصف حصل التسمية وان لم يوجد كما في كونه
عصيرا او خلا لم تقع التسمية والدوران يفيد الظن بالعلية فيكون ذلك المعنى علة للتسمية فاينما وجد العلة

وجد

وجد المعلول وهو التسمية والظن كاف في اللغة والجواب عنه اولا بمنع الحكم بالقياس راسا
وثانيا بمنعه في خصوص اللغة وثالثا بان الدوران منقلب عليكم فان التسمية بالخمر دائرة مع المعنى
والمحل معا وهو كونه ماء العنب لانه متى تحقق المحل تحقق التسمية واذا انعدم انعدمت فعلم من ذلك
ان المعنى يكون معلولا او جزء من العلة وهي مركبة منه ومن المحل فوجود المعنى فقط لا يكفي في تحقق التسمية
وبالجملة فالعلة مركبة ووجود بعض اجزائها لا يكفي في وجود المعلول ورابعا بمنع افادة الدوران
الظن على تقدير تسليم كفاية مثل هذا الظن في اللغة لثبوت المنع منهم عن الاطراد مع تحقق اصل
الدوران في كثير من الموارد كما في الادهم والابلق والقارورة فانهم منعوا من اطلاق الاولين
على غير الفرس والثالث على غير المستقر الزجاجي مع ان الاول دار مع السواد وجودا وعدما و
الثاني مع المخلوط من السواد والبياض والثالث مع القرار وحيث تساوى الاحتمالان متساويين
وترجيح احدهما على الآخر يحتاج الى مرجح وليس ويمكن ان يراد بانقلاب الدوران هو هذا المعنى منه
يعلم دليل المانعين ايضا مضافا الى ما مر واعلم ان محل التحقيق والمشهور فيه المعروف بين اهل
التدقيق استناد دلالة الالفاظ وانتقال الذهن منها الى المعنى الى الوضع لا الى الطبع ونقل
الصيمري ره
عن عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير وهم اهل الاعداد وبعض معتزلة بغداد استناد دلالتها
الى الطبع اي الى ذات اللفظ من دون توسط الوضع ويعبر عن هذا القول بالقول بالمناسبة
الذاتية واطبق المحققون على بطلانه بل ادعى جماعة عليه الضرورة واتفق امكانه عقلا لوجود القدرة
التامة لكنه غير واقع كليا قطعا والدليل على ذلك وجوه الاول اختلاف اللغات باختلاف الامم
الاعصار والاصقاع فانهم يعبرون عن شيء واحد بالفاظ مختلفة حتى في عصر واحد مع علم كل منهم
كل طائفة لغة الاخرى مثلا يعبر العرب عن هذه الثمرة المعروفة بالعنب والعجم بانگور والترك بالازم ولو كانت
الدلالة ذاتية لامتنع هذا الاختلاف لا يقال لم لا يجوز ان يكون لكل من هذه الالفاظ مناسبة ذاتية مع هذا
المعنى لكن جرت عادة كل فريق الى التعبير عن لفظ واحد وما ينسب به لانا نقول لو كان كذلك لزم ان يفهم كل

من هذه الفرق لغة الاخرى ولو بعد الالتفات والتفكر ولفهم ايضا كل احد من هذه الفرق كل واحد من
هذه الالفاظ هذا المعنى المعين قبل التعلم ولو بعد الملاحظة والتأمل والتالي باطل بالضرورة الثاني لو كانت
الدلالة ذاتية كدلالة النار على وجود الدخان لفهم كل واحد معنى كل لفظ ولما جهل احد لغة من اللغات
لامتناع تخلف ما بالذات الا ان يراد ان دلالة اللفظ على وجود اللافظ ذاتية ولا يتخلف عنه ابدا والتالي
باطل بالضرورة فالمقدم مثله وما قيل من انه يجوز ان يكون الدلالة ذاتية لكن العلم بالمناسبة
شرط في الدلالة كما ان العلم بالوضع على القول الآخر فعدمها منوط الى فقدان الشرط مجاب بان
الدلالة لا تتخلف ولو كانت ذاتية لزم ان يعرفها كل عاقل ولا اقل من الغالب فلما لم يعرفها
احد او الاغلب احتيج الى الوضع في فهم المعنى لانحصار السبب فيهما فخرج الكلام عن محل النزاع اذ
المتنازع فيه هو دلالة الالفاظ من دون توسط الوضع بما ذكرت يؤيد المختار الثالث لو كانت
الدلالة ذاتية لما جاز النقل من معنى الى اخر لان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف واللازم باطل
بالضرورة لتحقق المنقولات الكثيرة ولو قيل ان النقل لا يتحقق الا فيما اذا كان للفظ مناسبة
للمعنيين بين المعنيين فمنقول يلزم على هذا علم كل احد بالمعنى المنقول اليه قبل النقل وبالمنقول
منه بعد النقل ولا يتحقق الهجر ابدا لان ما بالذات لا يزول بالغير وهما كالاول في وضع العباد
اذ العلم الضروري حاصل لكل احد بعد علمه بالمعنى الآخر نقل اليه اللفظ الا بعد الوضع ولكن نعلم
بهجر المعاني الاولية بعد تحقق النقل وليس الهجر والا لذلك سبب الا الوضع الطارئ فعلم ان الدلالة
مستندة الى الوضع فقط الرابع لو كان الامر على ما ذكروا لما اختلف العلماء في مدلول الالفاظ
لعدم الاختلاف في الذاتي والتالي باطل بالضرورة لاختلاف العلماء قديما وحديثا في مدلول الالفاظ
بل الشخص الواحد يخالف نفسه في قوليه وليس ذلك الا لاختلاف فهم وتردد وهم في وضع الواضع الخامس
لو كانت الدلالة ذاتية لانسد باب المجاز وامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى
المجازي لما مر من ان ما بالذات لا يزول بالغير وبطلانه غني عن البيان السادس لو كانت ذاتية لما دار دلالة

الالفاظ

الالفاظ على المعاني مع الاعتقاد وبالوضع وجودا وعدما لكنها دائر كذلك فانا نعلم بالضرورة ان من علم او ظن
بوضع لفظ لمعنى اعتقده فاذا انكشف خطاؤه وعلم او ظن بوضعه لمعنى آخر زال الاعتقاد الاول واعتقد الثاني
ولو كان مستندا الى جوهر اللفظ لامتنع ذلك وهو واضح السابع لو كانت ذاتية لاجتهد العلماء بل العقلاء
عند الجهل بالمعنى في تحصيل العلم بالمناسبة وعرضوا على الاذكار والعقول لافكارهم في وجهها واذا انسد دور
في معنى اللفظ راجعوا وجدانهم مع انهم راجعوا الكتب بهم واستفسروا كلام اللغويين وهذا لو اجتهدوا في تحصيل
العلم بالوضع الثامن لو كانت ذاتية لما كانت اللغات توقيفية واصطلاحية لو وقع الاتفاق على توقيفيتها
التاسع لو كانت ذاتية لامتنع وضع اللفظ للنقيضين او الضدين الى الآن المعلوم منه اتصاف
مدلوله في آن واحد بالنقيضين او الضدين كما في القرء والمطول لان الموضوع والدلالة جوهر اللفظ
عليهما فاذا اجتمع هذا اجتمع منهم اتصاف المدلول بسواد والبياض في حالة واحدة واللازم تخلف
ما بالذات او خلاف الفرض والكلام في هذا او ان الشيء الواحد لا يناسب المتنافيين بالذات كما قاله
المص بل المشهور على ما حكي والا لانه اما ان يدل عليهما معا او يدل على احدهما دون الآخر او لا يدل
اصلا والاول يستلزم اتصاف الشيء الواحد من جهة واحدة في آن الواحد بالنقيضين او الضدين
والاخيران يستلزمان تخلف ما بالذات مع ان الاول منهما يستلزم الترجيح بلا مرجح ايضا والكل محال
ولو قيل بالتزام الشق الثاني وان القرينة المعينة توجب دلالته على احدهما دون الآخر في
مخصصة فجوابه ان ما بالذات لا يزول بالغير والثاني باطل للقطع بوقوع الوضع للنقيضين والضدين
كالقرء للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان والجون للاسود والابيض وعلم منه ان الوضع
للنقيضين او ضدين يدفع المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ونوقش في كثير من هذه الادلة
وان كان اكثرها مدفوع بعد التأمل لكن المجموع ناهض باثبات المرام مضافا الى بداهة احتج الخصم
بانه لو لم يكن مناسبة طبيعية بين اللفظ المعين ونسبة اللفظ الى كل من المعاني المتقولة
فيمتنع تخصيص اللفظ الى هذا المعنى دون غيره لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو محال فلا بد من مرجح هناك وليس

الا المناسبة الذاتية واجيب بان ارادة الواضع سواكان هو الله سبحانه او البشر ايضا مخصصة لوضع
اللفظ للمعنى المخصوص كتخصيص حدوث العالم بوقته وتخصيص الاعلام بالاشخاص وايضا سبق
المعنى الى الذهن يصلح للتخصيص ان كان الواضع هو الله فلا تنحصر المخصص في المناسبة فيمنع الملازمة
واورد على الاول بان الارادة لا تصلح للتخصيص الا اذا انضمت رجحت الى العلم بالاصلح كما قالوه
في تخصيص الحدوث بوقته وهذا وان امكن في حقه سبحانه اذا كان هو الواضع لكن الاصلحية التي
هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف لا مع التساوي كما هو المفروض في المقام
فالاصلحية غير معقولة ولو لم ترجع الى العلم بالاصلح فلم تكن مرجحة الا على مذهب من يقول القائل
بجواز الترجيح بلا مرجح وعلى هذا القول فالجواب هو منع بطلان التالي في الاشبع الملازمة وعلى الثاني
بان كثيرا ما يخطر الالفاظ المتعددة دفعة بالبال وح لا يستقيم الجواب بسبق المعنى الى الذهن
مطلقا والحق في الجواب ان يقال انا نعلم بالضرورة وبالبرهان ايضا حقيقة الاشتراك والى الوضع وبطلان
القول بالمناسبة الذاتية والترجيح بلا مرجح وذلك يقتضي ان يكون للتخصيص مرجح لكن لا يلزم ان نعرفه بعينه
وانه ما هو ولو سلم ان المرجح هو المناسبة الذاتية فلا يلزم ان يكون الدلالة ايضا مستندة اليها اذ ليس
كل ما يتبع الشيء ظاهرا فيه ولا كل ما سببه دالا عليه بل غايته ان يكون مستند الوضع فلا غبار فيه
فنقول ان كان غرض الخصم ان الدلالة مستندة الى الوضع وهو مستند الى الطبع المناسبة فالدلالة مستندة
اليها ولا نظير له بمعنى ان الدلالة تنتهي اليها ولو بتوسط الوضع فلا كلام وان كان غرضه ان الدلالة
مستندة اليها من دون توسط شيء ومقابله فقد عرفت بطلانه ثم اعلم ان كلام القائلين بالمناسبة
الذاتية ليس صريحا في ان الدلالة مستندة اليها ولا ظاهرا بل لعلهم المنقول ظاهر في استناد
الوضع اليها ولذا وظهور بطلان الاستناد اوله جماعة منهم السكاكي فقال ان ما ذكروه تنبيه
على ما عليه ائمة علم التصريف والاشتقاق من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس
والشدة والرخاوة والتوسط بينها وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ

في تعيين

في تعيين شيء مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو
حرف رخوة لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين وان
لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما
في مسماهما من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة
وقس على هذا واوله بعضهم بما هو اتم من ان المراد ان الدلالة تنتهي الى المناسبة ولو بتوسط
الوضع فيئول مرجعهما الى شيء واحد هو بيان علة الوضع وحكمة التخصيص وان اختلف في التعليل
فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية
ثابتة في اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى القبول
انتهى كلامه قده تنبيه لا ينبغي ان يشك في ان للحروف والكلمات خواص واثارا وتاثيرات
وطبائع كطبائع الكواكب يراعيها اهل الدعوات ويترتب الامور الغريبة على الحروف المقطعة والطلسمات
وبعض الادعية والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات والمثلثات وغيرها مما لا يكاد يقبل
الانكار لدخوله تحت التجربيات المكررة والامتحانات العديدة الواقعية والمنقولات
المستفيضة وعليه اتفق علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبائع على ما نقل عنهم كطبائع
العناصر وقسموا الحروف الهجائية وهي ثمانية وعشرون حرفا الى اقسام اربعة سبعة نارية
وهي ا ه ط م ف ش ذ يجمعها اهطمفشذ وطبيعتها الحرارة واليبوسة كالنار وسبعة هوائية
وهي ب و ي ن ص ت ض يجمعها فيه بوينصتض وطبيعتها الحرارة والرطوبة كالهواء وسبعة
مائية وهي ج ز ك س ق ث ظ يجمعها جزكسقثظ وطبيعتها البرودة والرطوبة كالماء وسبعة ارضية
وهي د ح ل ع ر خ غ يجمعها دحلعرخغ وطبيعتها اليبوسة والبرودة كالارض ورتبوا عليها باعتبار
افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة نطقا ولفظا اثارا غريبة وخواص عجيبة في العوالم العلوية
والسفلية واسندوا ايضا ادعوا الى الوحي الالهي او الى نفوس النبوية وربما يقع عنه باسرار

في بيان ان للحروف والكلمات طبائع وتاثيرات في الجملة

الاسماء ولكن قد اخفى هذا العلم على اكثر النفوس كما اخفى امور عديدة كالاسم الاعظم وليلة القدر
وساعة الاجابة لمصالح خفية منها ان بعض النفوس الخبيثة لو اطلعوا عليها لارتكبوا بسببها
امورا غير شرعية كعقد الرجال وتفريق الاحبة ويحتمل ان يكون مراده من المناسبة الذاتية هو
ذلك لكن الكلية غير مسلم ونعم ما قال بعض فضلاء المتاخرين ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت
المناسبة في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي لكان قريبا ولما عرفت
ان الدلالة مستندة الى الوضع لا المناسبة فلنتكلم في الواضع وتعيينه وقد اختلف فيه على اقوال
خمسة او ستة وسنورد هنا في طي العبارة مع دليلها والمختار ذكر ثلثة منها مرددا بينها مشيرا الى الدلايل
اجمالا فنقول وهو ان الواضع للالفاظ بازاء معانيها الاصلية المعبر عنها بالحقايق اللغوية هو
الله سبحانه كما اختاره ابو الحسن الاشعري واصحابه وابن فورك وجمع من الفقهاء وغيرهم وهو ظاهر الحاجبي
في المختصر وانما قيدنا الالفاظ بما ذكر لان النزاع انما هو في الحقايق الاصلية والا فالاصطلاحات
الحادثة بين ارباب العلوم والصنايع والالفاظ المستعملة فيها وكذا الاعلام فالظاهر
اتفاقهم على انها اصطلاحية واضعها البشر وهذا المذهب هو الذي يعبر عنه بمذهب التوقيف
لتوقف العلم بوضع الالفاظ للمعاني المعينة على توقيف الله واعلامه العباد بوحيه الى
جماعة او واحد منهم بواسطة الملك او بلا واسطة او بالهام او بخلق اصوات وحروف
في جسم او اجسام واسماعها لواحد او جماعة او بخلق علم ضروري فيه او فيهم بان هذا اللفظ
وضع لهذا المعنى ثم علم غيره او غيرهم كما يعلم الاطفال اللغات وانما اخترناه لان ذلك بدليل
وبرهان من الكتاب وهو آيات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة الآية
وجه الاستدلال ان التعليم ظاهر في معناه الحقيقي وان المراد بالاسم هنا اما معناه اللغوي وهو
العلامة او الوسم وهو اللفظ الموضوع للمعنى او اعم من اللفظ حتى يشمل جميع المعقولات
والمحسوسات نظرا الى السياق او في الاصطلاحي وهو لفظ دل على معناه غير مقترن باحد الازمنة

في الواضع

وان كان

وان كان الاوسط اظهر واجود والاخير بعيد بل البعد وعلى التقادير يثبت المطلوب اما الاول فلان
المفاد انه سبحانه علم آدم جميع علامات الاشياء نظرا الى الجمع المحلى باللام المؤكد بكلها الصريح في العموم
والسياق والمقام ايضا يؤيد انه ومن جملة علامات الشيء اسمه اي اللفظ الموضوع بازائه لان
اللفظ دال على المعنى والدال من علائم المدلول قطعا بل هو اظهر علائمه وهو ظاهر فهو قطعي المراد
من الآية حتى يثبت المدعى فعلم من ذلك انه تعالى علمه جميع الالفاظ الموضوعة وما اريد بالعلامة الا ذلك
واما على الثاني فهو ظاهر اذ المراد حينئذ انه تعالى علمه جميع الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني فيشمل الاسم
والفعل والحرف او علمه جميع المعقولات والمحسوسات فيشمل اللغة واما على الثالث فلان المقصود
بالذات من التعليم هو كيفية المحاورة والافادة والاستفادة وان اراد في ضمنه اظهار شرف
آدم عم وتفضيله على الملائكة او كانا غايتان للتعليم والمحاورة لا يتيسر الا بانضمام الفعل
والحرف الى الاسم وتخصيصه بالذكر للتنبيه على انه العمدة في باب المحاورة مع عدم القول بهذا التفصيل
في المسئلة وان كان هنا تفاصيل آخر غيره ويؤيده ما رواه الصدوق في التوحيد والعيون عن
الحسن بن محمد النوفلي في باب مناظرة الرضا عم مع اهل الاديان في ذيل كلامه عم مع عمران الصابي
وكان اول ابداعه وارادته ومشيته الحروف التي جعلها اصلا لكل شيء ودليلا على كل شيء مدركا
وفاصلا لكل شيء مشكل وبتلك الحروف تفريق كل شيء من اسم حق او باطل او فعل او مفعول
او معنى او غير معنى وعليها اجتمعت الامور كلها الى ان قال عم وهي الحروف التي عليها الكلام
والعبارات كلها من الله عز وجل وعلمها خلقه وهي ثلثة وثلثون حرفا فمنها ثمانية وعشرون
حرفا تدل على اللغات العربية ومن الثمانية والعشرين اثنان وعشرون حرفا تدل على
اللغات السريانية والعبرانية ومنها خمسة احرف متحرفة في ساير اللغات من العجم لاقاليم
اللغات كلها الحديث وما روي عن كتاب الاداب الدينية للشيخ الطبرسي عن معلى بن خنيس عن الصادق عم
في حديث طويل قال عم يا بن خنيس حق الله تعالى آدم من تعليم كل شيء قال الله عز وجل وعلم آدم الاسماء

الآية وذلك انه عز وجل علمه اسم كل شيء قبل ان يخلق ذلك الشيء حتى علمه اسم النمل وجميع اللغات ثم وما روي
من ان الله تعالى انزل على آدم حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهو اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه
الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك اللغات وما روي عن ابي ذر الغفاري رضي عن رسول الله صلعم قال قلت له
يا رسول الله كل نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله صلعم اي كتاب انزله الله تعالى على
آدم عم قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث ج وعدها الى آخرها وفي تفسير الامام
عن سيد الساجدين عم في تفسير الآية علمه اسماء كل شيء واسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وفي
حديث الشفاعة فيأتي الخلائق آدم عم فيقولون انت ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك
ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس وقتادة ومجاهد في تفسيرها انه علمه اسم كل شيء
حتى القصعة والقصيعة واورد عليه بوجهين الاول انا لا نسلم ان المراد من التعليم معناه المتبادر
لجواز ارادة الاقدار او الالهام منه كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم الانبياء باتفاق المفسرين
فيكون المراد اقدره على الوضع او الهمه كيفية الوضع وعلى تقدير بقائه على معناه الحقيقي لا يلزم ان
يكون الواضع هو الله سبحانه لجواز ان يكون علمه الوضع السابق على خلقه فان المستفاد من بعض الاخبار
ان الجن والنسناس كانا مخلوقين قبل آدم عم بل بعضها يدل على ان آدم عم هذا كان الآدم آدم الاخر و
خلق قبله او آدم عديدة فيكون المراد علمه اللغة السابقة وعند ذلك لا يثبت التوقيف الثاني انا
لا نسلم ان المراد بالاسماء هو معناها المصطلح بل المراد منها المسميات والحقائق ويدل عليه قوله تعالى ثم عرضهم
على الملائكة فيكون المراد انه تعالى علمه حقائق الاشياء وخواصها والثمرات التي تترتب عليها مثل
ان الفرس للركوب والجمل للحمل والغنم للبن واللحم ونحوها بما هو ادل على فضيلته وشرفه على الملك
ولو كان الامر على ما قلتم لقال ثم عرضها لاختصاص ضمير هم بذوي العقول الثالث لو كان ما ذكرتم
حقا لما اختلف الامم في اللغات بل يلزم ان يكون كلهم متكلمين بلغة واحدة وان اعتذرتم عنه بانه تعالى
علمه جميع اللغات فيلزم ان يكون كلهم عارفين بكلها مع ان من المشهور المعروف حدوث لغة العرب التي

هي اقرب

هي اقرب اللغات واحسنها في زمن اسمعيل عم وان العرب من ولده فاضلهم منها وليس على ان اللغة
من البشر ولكل طائفة وضعوا لهم لغة الرابع انا لا نسلم ان المراد بالاسماء جميعها بل المراد منها الاسماء الحسنى
او هي مع الاسماء الخمسة او الاربعة عشر كما ورد في الاخبار بعض عم الخامس ان النزاع في اللغات التي هي بايدينا
الآن وغاية ما يثبت من الآية الشريفة بعد التسليم هو ان اللغة التي تكلم بها آدم عم كان واضعها الله
لكن من اين علم ان اللغات التي كانت بايدينا هي تلك اللغة بعينها لم لا يجوز ان يكون قد نسيت
وهجرت وكانت التي هي مدار المحاورة من موضوعات البشر والجواب عن الاول ان الالهام والاقدار
معنى مجازي للتعليم لا يصار اليه الا بدليل وليس وكذا كون المراد تعليم اللغة السابقة خلاف الظاهر والسوق
وينافي الغرض اذ المقصود منه اظهار شرافته وفضيلته على المامورين بالسجدة لعلمه بما دونهم ومن
المامورين كان ابليس وله ان يقول عذرا انه ايضا عالم بهذه الاسماء واللغة فلا مزية له عليه واحتمال
كون اللغة لغة غيره وجهله بها مجرد احتمال لا يدفع الظاهر مع ان تعليمه لغة الغير ليس شيئا يوجب فضيلته
فضلا عن تفضيله على الملك وعن الثاني ان المسميات ايضا معنى مجازي للاسماء لا يجوز ارادته الا بدليل
وما جعلوه دليلا خال عن الدلالة بل في الكلام دليل على ارادته وهو قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وانبئهم
باسمائهم وفلما انبأهم باسمائهم ولا ينافيه ثم عرضهم والمرجع فيها المسميات التي ذكرت معنى والتزاما فان
بعد تعليم الاسماء لا بد من عرض المسميات على الملائكة حتى يسألوا عن اسمائهم وحتى يصح قوله انبئوني باسماء
هؤلاء وانما صح ذلك اذ الحضور معتبر في المشار اليه على انه لم يتصور عند ذلك فتدبر ولو قيل ان غاية
دلالة الآية انه علمه اسماء ذوي العقول بقرينة هؤلاء وضمير الجمع المذكر واين هذا من تعليم كل اللغة ...
واسماء كل شيء كما هو مقصودكم فجوابه ان اللفظ ظاهر في العموم كما تر ويؤيده السوق والغرض ورد
التأكيد والاخبار الصريحة فبقائه على ظاهره اولى وارجح فهو من ابقاء التضمين على ظاهره ولما دار
الامر بين ارتكاب التجوز في الاسماء او الضمير فالمتعين ارتكابه في الاخير بالحمل على التغليب وعن الثالث
ان اختلاف اللغات لا ينافي ما ذكرنا لامكان ان الله سبحانه علمه جميع اللغات لكنه تكلم مع بعض اولاده

بلغة وسع ارض بابل او انه علمهم جميع اللغات لكنه تكلم لكن بعضهم نسوا بعضها او لم ينسوا لكن
التكلم بجميع اللغات عسر واللغة الواحدة اسهل واليسر اختار كل واحد منهم لغة اعجب
منها فنسوا غيرها كما هو المنقول عن الفخر الرازي في تفسيره الكبير او نقول انهم يعرفون جميع اللغات
الى زمن نوح ع وبعد الطوفان حدث اختلاف اللغات وجهل كل امة بغيرها كما ورد به والى
ما اشتهر من حدوث لغة العرب في زمن اسمعيل ع فهو من المشهورات التي لا اصل لها فان
العرب كانوا قبل اسمعيل بزمان ومنهم قوم عاد وثمود والجرهميون والعمالقة وهم قوم
وليه عمليق كقنديل او عملاق كقرطاس ابن لاوذ بن ارم بن سام بن نوح كما في ق وهم امم تفرقوا
في البلاد ولعل سبب هذه الشهرة انه لما كان آل عدنان اشرف قبائل العرب وهم ينتهون الى
اسمعيل ع كما يظهر من نسب النبي ص اشتهر بتعميم ان العرب من ولد اسمعيل يعني كانه ليس
عرب غيرهم من جنس الاعتبارات وهذا التجوز من الحصر والمبالغة والتسامح في المحاورات شايع
كالاكثر وقد روي ان اول من تكلم بالعربية آدم ع وروي ايضا عن ابن عباس انه لما قتل قابيل
هابيل اشاك الاشجار وتغيرت الاطعمة وحمضت الفواكه وامر الماء واغبرت الارض فقال آدم ع
قد حدث في الارض حدث فاتى الهند فاذا قد قتل قابيل هابيل فانشأ يقول تغيرت البلاد ومن عليها
فوجه الارض مغبر قبيح تغير كل ذي لون وطعم وقل بشاشة الوجه الصبيح (القبيح) وهو اول شعر انشد في
الارض والتفصيل المعروف بعيد بخلاف الاصل فهذا دال على قدم لغة العرب وعن الرابع ان اللفظ ظاهر
في العموم مضافا الى ما يؤيده كما عرفت مع ان تخصيصه بالاسماء الحسنى باطل لان المنساق صريح الآية و
ولو دل خبر على انه علمه الاسماء الحسنى او المقدسة (الاسماء صح) فلا ينافي ما ذكرنا لان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه
وعن الخامس ان الاصل بقاء اللغة القديمة وكل ما احدثت خلاف الاصل والظاهر يحتاج ثبوته
الى دليل ومنها قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
وجه الاستدلال انه تعالى جعل من آياته خلق الالسنة المختلفة وليس المراد بالالسنة الجارحة المخصوصة

اذ الاختلاف

(من الاعضاء صح)

اذ الاختلاف في جزئي اخصه واكثر وبدايع الصنع فيه ابين واظهر فتخصيصها بالذكر انسب
واجدر بل لا اختلاف في جرم اللسان اصلا فيكون المراد بها اللغات مجازا تسمية للمسبب باسم السبب
او الحال باسم المحل من قبيل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وبلسان عربي مبين وهذا
المجاز شايع مشهور بين جميع الفرق يكاد يبلغ حد الحقيقة فيكون المراد من آياته خلق اللغات
المختلفة وهو المطلوب واورد عليه بانا لو سلمنا حمل الالسن على اللغات لا الجارحة المخصوصة
لا نم ان يكون المراد ما ذكرت لامكان ان يكون المراد ومن آياته اقداركم على وضع اللغات
المختلفة او الهامكم بوضعها وح لا يثبت مرامكم واجيب عنه مع بعده واشتراكه مع الاول
في ارتكاب التجوز في لفظ الالسن يستلزم الاضمار وهو خلاف الاصل يجب التحرز عنه ولا سيما
اذا كان متعددا كما في المقام وتقدير الخلق على ما ذكرنا ليس من باب الاضمار بل هو من مقتضى
العطف مع انه لو سلم كونه من الاضمار لكان اضمارا واحدا وما ذكرتم يستلزم تعدد الاضمار
كما مر فاقل العيبين اولى بالارتكاب مع انه المتبادر والموافق للسياق نعم هنا احتمال
آخر يؤيده الاعتبار وهو انه اريد من الالسنة اللهجة بالقياس الى كل شخص فيكون المراد ومن
آياته اختلاف لهجاتكم فانه لا يشبه صوت احدكم بآخر مع تماثل الجارحة والحنجرة وغيرهما من
الآلات المتعددة للتصويت فكان آثار القدرة فيه اتم وكمال الصنع فيه اظهر لملاحظة
بالنسبة الى كل فرد بخلاف الاول فانه بالقياس الى الفرق وعلى هذا لا دخل له بالمطلوب وهذا الاحتمال
قوي متين الا ان يقال ان المجاز الاول اقرب واشهر واسبق الى الافهام فيكون ارتكابه متعينا
ومنها قوله تعالى خلق الانسان علمه البيان بيانه ان الظاهر هنا بمقتضى الحكمة العموم اذ لا عهد فيكون
المراد علمه بيان كل شيء فعلم اللغات اذ هي اظهر البيانات واقربها ويمكن الايراد هنا بان المراد من البيان
القرآن او بيانه لكنه خلاف الظاهر ومنها قوله علم الانسان ما لم يعلم فان الموصول حقيقة في العموم فالمراد
علمه كل ما لم يعلمه ومنه اللغات وانت خبير بانه مصادرة اذ علم الانسان باللغات وعدمه هو المتنازع

فيه الا ان يقال انه لا ريب في ان الالف لا يعلم اللغات اولا وح يشمل الآية فتة وتما يشهد للمذهب
التوقيف انه من تامل بدقيق النظر ونظر بعين الانصاف في اتقان اساس الوضع واحكامه ودقايقه
ولطايفه وكثرة فوائده وعظم ثمراته علم انه بعيد ان يكون من مخترعات البشر واستدل اهل المذهب
ايضا بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وجه انه تعالى ذمهم
وذمهم على التسمية من عند انفسهم فلو لم يكن اللغات توقيفية لما توجه الذم عليهم لذلك لكن اللازم باطل
بطل للآية في المقدم مثله وبقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله وانزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء فانهما بعمومهما يشملان اللغات وبان اللغة لو لم تكن توقيفية لزم الدور او التسلسل
بيانه ان الاصطلاح لا يعرف الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الآخر ولا يعرف القصد الا باللفظ
والكتابة ونحوها موقوف على معرفة الاصطلاح فان اتحد لزم الدور والا فالتسلسل وفي الكل
نظر اما في الاول فلان الذم ليس على مطلق التسمية بل على تسمية خاصة وهي تسمية الاصنام المصنوعة
بايديهم معبودا او آلهة يدل عليه صدر الآية وهو قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة
الاخرى الآية وقال تعالى في موضع آخر ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم الآية
والمنع من التسمية الخاصة وفي موضع آخر حكاية عن هود اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم و
اباؤكم الآية والمنع عن التسمية الخاصة لا ينافي مع كون الواضع هو البشر فانه يؤول حقيقة الى
المنع عن القول الزور والتكلم بالباطل وخلاف الواقع لا الى التسمية وح لا تفاوت في ذلك بين
المذهبين واما في الثاني فلعدم الربط للآيتين بموضع النزاع اذ من الواضح ان الكتاب خال عن بيان
اللغات بل هو مسبوق بها ونزل بلسان القوم واما في الثالث فلمنع الحصر اذ الافهام لا ينحصر
فيما ذكر بل يمكن الله بما قرر من الهام او وحي او خلق علم ضروري والترديد بالقران وبالجملة فالواقع
لا ان يكون هو الله تعالى بما تراو يكون هو البشر كما اختاره ابو هاشم الجبائي واصحابه الذين تبعوه وتسميته
ويعبر عن هذا المذهب بالاصطلاحي وتمسكوا في ذلك بدليل عقلي ونقلي اما العقلي فهو المنقول عن [illegible] وهو

ان اللغات

ان اللغات لو كانت توقيفية لكان اعلام العباد اما بخلق علم ضروري فيهم بالوضع او لا وكلاهما باطل اما
الاول فلان خلق ذلك العلم اما في العاقل او في غيره وفسادهما ظاهر اما في العاقل فلاستلزامه ان يكون
المعرفة به تعالى ضرورية والتالي باطل بيان الملازمة ان الواضع صفة من صفاته سبحانه والعلم بالصفة
مسبوق بالعلم بالموصوف والمفروض ان العلم بها ضروري فيكون العلم به اولى بالضرورة واما بطلان التالي
لثبوت التكليف بالمعرفة ولا يعقل ان يكون الضروري مكلفا به واما في غيره فلاستحالة ان يخلق في غير
العاقل علم بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها البديعة فضلا عن ان يكون ضروريا واما الثاني فلانه
فلانه لا بد للعباد ح من طريق الى علمهم بالوضع وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل وهما مح
وضعف هذا الاستدلال وان كان غنيا عن البيان لكنا نقول توضيحا اولا ان الافهام يكون بخلق علم ضروري
في العاقل وذلك لا يستلزم ضرورية المعرفة لجواز ان يكون ذلك العاقل هو الملك والمكلف بالمعرفة
هو البشر ونحوه منه يمكن ان يكون بالاشارة والترديد سلمنا كونه بشرا لكن لا يلزم من علمه بوجود الواضع واتصافه
بهذا الوصف علمه بجميع صفاته والمكلف به هو المعرفة به تعالى بصفاته الجلالية والجمالية لا المعرفة في الجملة
اذ المعرفة كذلك فطرية ضرورية اتفاقا سلمنا ان يكون المعرفة بالقياس الى ذلك البشر ضروريا لكن لا يلزم
منه كونها ضروريا للكل اذ لا احد الا ان يدعي ثبوت التكليف بالمعرفة بالنسبة الى كل فرد من البشر فتدبر فيه تاما
ان الافهام بغير علم ضروري لا يستلزم ما ذكرت من لزوم الدور والتسلسل لامكان الافهام بما مر من الاشارة
والترديد بالقرائن مع هذا وارد ايضا على القول بانها اصطلاحية كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وثالثا
واما النقلي فهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دل على سبق اللغات على الارسال
فلو كانت توقيفية لزم سبق الارسال عليها اذ لا يمكن الافهام ح الا بالارسال فيكون كل منهما متقدما
على الآخر وهو دور والجواب ان عمومه مخصص بآدم ع فانه كان نبيا ولا قوم له فنقول ان الله سبحانه علمه اللغات
وهو علم اولاده ثم ارسل لكل رسول بلسان قومه فلا دور ولا ينافي التوقيف على ان توقف الافهام
على الارسال ثم لحصوله بالعلم الضروري وخلق الصوت في الاجسام والالهام والوحي الى غير رسول بالفعل ممنوع

او يختار التفصيل ويقول منه بتعريف وضع القدر الضروري من الالفاظ اي القدر الذي تحتاج اليه
لفهم الوضع والاصطلاح والمواضعة واضعه الله وما عداه من الخبر الباقي من الالفاظ اصطلاحي
ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه هذا هو المشهور في الانتساب اليه وقال الحاجبي والعضدي الشارح
والذي عنده محتمل واستدل على الجزء الاول بان القدر الذي يحتاج اليه في الافهام في الوضع لا بد
ان يكون توقيفيا والا لدار او تسلسل اذ معرفة الباقي موقوفة على معرفة
ذلك المقدار وهو موقوف على تقدير كونه اصطلاحيا الا موقوفة على الباقي بواسطة او بغيرها فيلزم
الدور وان توقف على كلام آخر وهكذا فيتسلسل والى دليله على الجزء الثاني فقيل هو دليل
القول الثاني من الآية وقيل البداهة فانا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون في جميع الازمان الفاظا
يضعونها بازاء المعاني والجواب عن الاول بمنع الملازمة فان معرفة ذلك المقدار لا يتوقف على
الباقي ولا على كلام آخر بل يمكن معرفته بالقرائن والترديد كما مر وعن الثاني فقد عرفت حال الآية
وان النزاع في الحقائق الاصلية لا في الاصطلاحات الحادثة ولو كان الباقي عنده محتملا فكان
مناط تعارض الادلة ونقل عن بعض الاصوليين اختيار عكس هذا التفصيل لكن لم يصرح بقائله
ونسبه بعضهم الى الاسفرايني وآخر الى الوهن وبالجملة فلعل دليله على الجزء الاول الدليل العقلي الذي
اقيم للمذهب الثاني وعلى الجزء الثاني ادلة التوقيف وقد عرفت وهن الدليل العقلي وانت
بعد خبرتك على الادلة المقامة على الاقوال المحررة تعلم انه لا تنتهض لا قطع في شيء منها والمراد
نعم بعضها يفيد الظن كادلة القول الاول وبعضها لا يفيده ايضا كادلة الباقي بل وانما قلنا
بعدم القطع لجواز ان يراد من التعليم الالهام او الوضع لا مجاز اراد الله لا ان يضع الالفاظ للمعاني
ولجواز ارادة الحقائق والمسميات من الاسماء وان يراد مما التوقيف والاصطلاح على الوضع
صدر عن خلق سابق على آدم هو ولجواز ان يراد من خلق اللغات المختلفة التعليم الاقدار على وضعها
فانه ايضا آية فهذه ايرادات وردت على القول الاول والايراد على الثاني فلا مكان تعليم الله سبحانه آدم

اللغات

اللغات ثم هو علم اولاده فبعث كل رسول بلسان قومه فيكون اللغات توقيفية والى الايراد
على الثالث فلا مكان الوضع من بعض البشر وتحقق التعريف بالقياس الى الغير بالترديد والقرائن
والاشارة كما يتحقق في الاطفال لك وكلها قد مر مفصلا مشروحا فلا نعيده ولورود هذه الايرادات
توقف جمع كثير في المسألة بل نسبه جماعة الى المحققين فلم يختاروا مذهبا من المذاهب قطعا ولعل
نظرهم في ذلك على ان المسألة من العلميات التي يعتبر فيها القطع لا من العمليات التي يكتفى فيها
الظن والظاهر من السيد الشريف الميل اليه حيث قال في تعليقه على العضدي عند شرح كلامه وانما اورد
لفظ الظن مع تمام لان المسألة علمية فالمطلوب فيها القطع لا عملية يكتفى فيها بالظن وان كان اليه
صاحب الاحكام حيث قال وان كان المقصود هو الظن فهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري انتهى ولذا
رده ايضا جماعة منهم العلامة في تهذيبه والآمدي على ما نقل عنهما وبعض اجلة المتأخرين بل نسبه الى اكثر المتأخرين
من الفريقين فقالوا الحق التوقف ان كان المدار على القطع والا فالظاهر قول الاشعري وقال العضدي
في الشرح ثم ان كان المراد في الظهور لا يجاوز القطع فالظاهر قول الاشعري وكلامه ايضا يعطي هذا التفصيل
ويحتمل ان يكون مناط التوقف هو تعارض الادلة وعدم التمكن من الترجيح كما هو ظاهر كلام المصنف ومما
ذكر ينقدح جميع الاقوال في المسألة مع دلائلها فتفطن واقوى المذاهب مذهب التوقيف لقوة دليله
عقلا ونقلا والمسألة وان كانت علمية لكن لما لم يكن من العقائد ولا من متعلقاتها بل لم يترتب عليها
فرع من الفروع الشرعية على التحقيق يكتفى فيها الظن القوي لانها من متعلقات مباحث الالفاظ التي
لا يعتبر فيها القطع والحق ان ثمرة هذه المسألة علمية لا يتفرع عليها شيء من الفروع الفقهية الا في
التعاليق كالمسألة التي نقلها الآمدي بعض العروض النادرة كما لو وقع لفظ في كلام الشارع وفهم
منه معنى لا يناسب المناسبة واللغويون يعرفونه بغيره فعلى القول بالمناسبة حمل على الاول وعلى التحقيق
حمل على الثاني وفيه نظر فتدبر وعد بعض الافاضل من فروع المسألة المسألة المعروفة بمهر السر والعلانية
وهو ان الزوجين عينا للمهر الف درهم مثلا واصطلحا على ان يعبر عنه بالالفين في العلن ويكون المقصود

منه الالف قال فهو الواجب الف وهو ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي او الفان نظرا الى الوضع الحادث
فيه وجهان مبنيان وانت خبير بما فيه اذ قد عرفت ان النزاع انما هو في الاوضاع الاصلية وان الاوضاع
الحادثة ولكنه الحادثة والاعلام اصطلاحية واضعها البشر بالغة ما اصطلح عليه اتفاقا مع ان العقود
تابعة للمقصود فتعين ثبوت الالف على ذمة الزوج مطلقا سواء قلنا بالتوقيف او الاصطلاح
ولو سلم التفريع فلهم ان يعرض الامر على العكس فيبقى هل الواجب الفان نظرا الى الوضع الحادث
وهو ظ والعقد لعله لذا قرره بعض الاجلة هكذا اذا تزوج رجل امراة بالف درهم مثلا واصطلح
على تسمية الالفين بالالف فبناء على التوقيف يلزمه الالف ولا مدخلية للاصطلاح المتاخر قد بحث
في ذلك وعلى القول بالاصطلاح يصير المسئلة خلافية بناء على ان المناط هل الاصطلاح اللغوي السابق
فيلزم الالف ايضا او الاصطلاح اللاحق فيلزم الالفان ويمكن ان يقال على فرض التسليم بفساد المهر
المسمى وثبوت مهر المثل على مذهب التوقيف لان مدلول اللفظ وهو الالفان او الالف على الفرضين
لم يقصد وما قصده وهو الالف او الالفان لم يكن مدلولا للفظ وبقي ما اصطلح عليه على القول بعد
بالاصطلاح وبالجملة فقد عرفت الحق في المقام لما عرفت ان الدلالة للالفاظ ولا اثر على

في تعريف الدلالة

فاعلم ان الدلالة على ما عرفها المشهور به هو كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول
هو الدال والثاني هو المدلول بل الظ انه المتفق عليه بين المنطقيين واورد على عكسه بالمجازات
فانها دالة قطعا كالحقايق مع انها ليست بهذه المثابة لتوقف دلالتها على القرينة الصارفة
فالالفاظ المجازية لا يلزم من العلم بها العلم بمعانيها ويظهر من السيد الشريف انه فرعه على تغير الدلالة
فالتزم الخروج لو كان مراد المورد من التعريف الكلية بمعنى مهما سمع الاول فهم الثاني كما هو الميزان
ولو كان المراد منه الجملة بمعنى اذا سمع الاول فهم الثاني في الجملة دخل المجازات كما صحاب الوضع
ويشكل ذلك بان التعبير صدر من الفريقين بنحو واحد وليس في كلامهما شيء يوجب الفرق وكلية
قواعد المنطقية بمجرده لا يصلح له والتخصيص بدون قيد يعدم صدق التعريف على دلالة الحقايق ايضا

اذ فهم

اذ فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فهذا الحد ينادي بالقول بالمناسبة الذاتية
فالبحث وارد على الكل ويمكن الجواب عن الاول بان الدال في المجازات ان كان هو اللفظ
مع القرينة كما هو مذهب بعضهم فصدق التعريف ح ظ وان كان اللفظ بشرط القرينة
كما هو الظ فكذلك ايضا اذ الدال ليس هو اللفظ فقط بل بشرط الاقتران وح يحصل العلم بالمعنى
من هذا اللفظ المضاف فيصدق التعريف اذ المضاف اليه هو القرينة وان كان خارجا
الا ان الاضافة هو الاقتران بها داخل في اللفظ اذا اخذ مجردا يكون دالا على المعنى الحقيقي
واذا اخذ مضافا او منضما يكون دالا على المعنى المجازي وعن الثاني بان الدلالة قائمة بنفس
اللفظ بعد الوضع سواء كان هناك عالم او لا فان اللفظ هو الدالة وفهم المعنى منه
لكن تحقق الدلالة بالقياس الى الاشخاص موقوف على علمهم بالوضع وذلك لا يوجب خروج
اللفظ عن الدالية في الواقع وبذلك يشعر قيد الحيثية الماخوذة في التعريف فيشترط في
تحقق الدلالة كون الدال بحيث بهذه الحيثية فاللفظ المجرد في المجازات وبالاضافة الى الجاهل
بالوضع في الحقايق مطلقا ليس بهذه المثابة وربما قيل في الجواب عن الاول ان تنبه المجاز على الانتقال
من الملزوم وهو المعنى الحقيقي الى اللازم وهو المعنى المجازي فيكفي للدلالة اللفظ عليه دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقي وفيه ان المتبادر انه يلزم من الاول العلم بالاول العلم بالثاني
ابتداء من غير واسطة معنى آخر سلمنا لكن اكثر المجازات لا يعقل عند تحقق الحقايق فضلا
عن كفايتها للدلالة عليها والى ما زيد في التعريف من قيد عند العلم بالعلاقة فقال الدلالة
كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة وقصد به دفع الايراد وفساده
ظاهر او اوضح لخروج الحقايق طرا بل المجازات ايضا اذ العلم بالعلاقة مجردا لا يكفي في الدلالة
ولو عمم العلاقة بحيث يشمل الوضع والقرينة فلا فائدة فيه سوى التكلف وارتكاب خلاف
الظ من غير ضرورة ثم انهم اختلفوا في تقسيم الدلالة على اصطلاحات تختلف على ما ذكره المصـ

في تقسيم الدلالة بحسب الاصطلاح

في الحاشية الاولى تقسيم المشهور الذي اختاره الاكثر وهو انها اما لفظية او غيرها وكل منهما اما مستند
الى الوضع فوضعية او الى العقل فعقلية او الى الطبع فطبعية فالاقسام ستة مفصلة في الكتب
المنطقية وغيرها مع الامثلة واللفظية الوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام الثاني ما عليه
اكثر اهل العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية مطابقة وتضمن والتزام
الثالث ما عليه اكثر الاصوليين وبعض اهل العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية
والاول هو المطابقة والثاني التزام تضمن ان كانت على الجزء والتزام ان كانت على الخارج اللازم
الرابع ما عليه بعض الاصوليين كابن الحاجب وهو كذلك الا انه الخص العقلية في الالتزام الخامس
ما عليه اكثر الحنفية وهو ان دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد وعلى غيره دلالة ضمنية و
على لازمه دلالة تطفل قاله وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق بالتسمية اقول الظاهر
امكان تطبيقه على جميع المذاهب لكنه اعم وبالجملة الظاهر ان هذا الاختلاف فيما نشأ من تغاير
الاصطلاح واختلاف الحيثيات ثم المعتبر في الدلالة اللفظية الوضعية دلالة اللفظ على
المعنى ابتداء من غير واسطة معنى اخر حصرها في المطابقة واسند الاخيرين الى العقل اذ
اللفظ دال عليهما بواسطة المعنى في التضمن فلانتقال الذهن من الكل الى الجزء وكذا في الالتزام
فلانتقاله من الملزوم وهو المعنى المطابقي الى اللازم ومن اكتفى في استناد الدلالة الى الوضع
باستنادها اليه في الجملة ولو بالواسطة عد الثلاثة وضعية كالاكثر والحاجبي فهو ايضا ممن
اعتبر في الاستناد الى الوضع دلالة اللفظ على المعنى ابتداء الا انه قال بان دلالة اللفظ
على الكل والاجزاء دلالة واحدة فليس هناك الا دلالة واحدة وفهم واحد والمغايرة اعتبارية
والتعدد منوط بالحيثية فهذا الفهم ان اعتبر بالنسبة الى الكل يسمى مطابقة وان اعتبر بالقياس
الى الاجزاء لكن في ضمن الكل يكون تضمنا نظيره في المحسوسات انه اذا وقع البصر على كتاب
مثلا فانك رأيته واجزائه من الاوراق والجلد برؤية واحدة فان اعتبرت هذه الرؤية بالقياس

الى المجموع

الى المجموع مع قطع النظر عن الاجزاء تسمى مطابقة وان اعتبرتها بالاضافة الى الاجزاء في ضمن الكل تسمى
تضمنا بخلاف الدلالة الالتزامية فانها تتحقق لا محالة بعد دلالة المطابقة اذ الانتقال يحصل من الملزوم
الى اللازم فيكون هناك دلالتان مختلفتان فيكون الاولان وضعيتين والثالثة عقلية وما ذكره
المشهور في تعريف هذه الدلالة مع من انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى العالم بالوضع
فالمراد منه ايضا يختلف باختلاف الاصطلاحين فمن عد الكل وضعية اراد من فهم المعنى فهمه في الجملة
ولو بواسطة ومن الخص الوضعية في المطابقة او فيها وفي التضمن اراد من الفهم الابتدائي وظاهر
التعريف معهم ايضا اذا تقرر ذلك فاعلم ان الدلالة امر ممكن لا بد لها من مقتضى وما هو الا وضع
اللفظ بازاء المعنى او الجزئية اي كون المفهوم جزءا من الموضوع له اذ فهم الكل يستلزم فهم الجزء
او اللزوم اي كون المعنى لازما للموضوع له فتعقله يستلزم تعقله فان كان دلالة اللفظ على معناه
من قبيل الاول كانت مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى من طابق النعل بالنعل اذا اريد منه
تمام ما وضع له وهو المتبادر من المعنى كدلالة الانسان على الحيوان الناطق جميعا وان كان من
قبيل الثاني اي دل اللفظ على جزئه التضمني اي على جزء المعنى في ضمن الكل لا بالاستقلال فهو دلالة التضمن
لفهمه في ضمن الكل كدلالته على الحيوان فقط او الناطق لكن في ضمن دلالته على المجموع فهناك
دلالة بسيطة متعلقة بشيء له جزء يلزم بعينه فهم الكل لا دلالتان مختلفتان بالذات بل الامر
واحد يحل الى دلالتين فالتغاير باعتبار كما مر وان كان من جهة الثالث اي دل اللفظ على
خارجه اللازم اي معنى خارج عن الموضوع له لازم له بحيث ينتقل الذهن من الاول الى الثاني ولو عرفا
كما اختاره جماعة منهم المص فهو دلالة التزام للزومه للمعنى الموضوع له كدلالة الاربعة على الزوجية
عقلا والحاتم على الجود والرستم على الشجاعة عرفا فعلم ان اللفظ لا يدل على كل معنى خارج عن
مدلوله والا لزم انفهام كل شيء من لفظ واحد بل لا بد من الملازمة بينهما ذهنا او عرفا اي كون المعنى
بحيث ينتقل منه الى هذا المعنى الخارج بحسب الذهن او بحسب فهم العرف واشتراط اصل اللزوم وفاقي

وانما النزاع في انه هل يعتبر فيه كونه ذهنيا ام يكفي كونه بحسب العرف فبعضهم من اقتصر على الاول ومنهم
من زاد الثاني ايضا كالاكثر واعترض على الاولين بلزوم خروج اكثر المجازات اذ واضح انه ليس بين
وبين الحقايق لزوم بيّن بمعنى لزوم تصوره من مجرد تصورها واجاب بعضهم عن ذلك
بان المجاز لابد له من قرينة وفهم المعنى معها يوجب فهم الخارج فيكون بينهما لزوم فتم واورد
عليه بان الدال ح ان كان هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة لزم ان لا يكون ذلك المجموع
لفظا اذا كانت القرينة عقلية فلا يصح جعلها في الدلالة اللفظية وان كان هو اللفظ
بمعونة القرينة كان هذا الجواب مما لا يليق الايراد لانه اذا لم يلزم من مجرد فهم المسمى فهم الخارج لم يكن
اللزوم البين شرطا وفيه نظر يتوقف على تحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى المجازي هل هو مطابقة
او التزام والاظهر الاول لتصريحهم بان معنى التضمن والالتزام غير مراد من اللفظ وان كان
دالا عليهما بل المعتبر في تحققهما ان يراد من اللفظ المعنى المطابقي وينتقل
الذهن منه اليهما بخلاف المجاز فان المراد من اللفظ ح ليس الا المعنى المجازي ولذا يحتاج الى
القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وايضا من المشهور المسلم ان التضمن والالتزام يستلزمان
المطابقة ولا يتحققان بدونها ولا عكس مع ان المشهور المعروف المحقق ان المجاز لا يستلزم
الحقيقة وايضا لو كان المعنى الالتزامي مرادا من اللفظ مع المعنى المطابقي لزم استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي وهو غير جائز عند المحققين في غير الكناية وتحقيقه في الاصول فظهر مما
ذكرنا ان دلالة اللفظ على المعنى المجازي ليس من باب الدلالة الالتزامية بالمعنى المصطلح نعم يعتبر في
المعنى المجازي ان يكون مما يناسب المعنى الحقيقي ويلزمه في الجملة اي يشترط ان لا يكون ذلك المعنى
اجنبيا عن الموضوع له ولعله المنشأ في تسمية بعضهم اياه بالدلالة الالتزامية فاتضح مما حققنا ان جميع ما مر
من الاعتراض والجواب والايراد غير لائق بالمقام وربما قيل حصر الدلالات في الثلثة غير صحيح لانتقاضه بالمشترك
وبما اذا وضع لفظ للمتضايفين اما في الاول فلان المتبادر من المشترك جميع معانيه مع انه وضع لكل واحد

فهذه

فهذه الدلالة لم يكن مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما والاما في الثاني فلان اللفظ موضوع للمجموع ودال عليه
مطابقة وكل جزء منها يستلزم الاخر لامتناع تعقل كل من المتضايفين بدون الاخر ومع ذلك لا يكون
تضمنا لعدم اعتبار الجزئية ولا التزاما لعدم الخروج والجواب عن الاول ان المتبادر من اللفظ
المشترك كل واحد من معانيه على سبيل البدلية لا المجموع من حيث هو مجموع فيكون الدلالة مطابقة
اذ الموضوع له هو كل من المعاني على البدلية فلا نقض لثبوت الدلالة على ما وضع له والاجمال
والابهام امر عارضي بسبب الاشتراك وعن الثاني ان الموضوع له اذا كان له جزء فاللفظ دال عليه
في ضمن الكل لا محالة ويكون هذه الدلالة تضمنا سواء اعتبر ام لا كالمثال المعروف وان فرض ان الجزئية
فهناك يتحقق المطابقة فقط ولا ضير واما انتقاض كل من حدود الدلالات بالاخر كما اذا وضع
لفظ للكل والجزء بالاشتراك وللملزوم واللازم ايضا كذلك فهو مشهور معروف محرر مفصلا مع الجواب
في محله لا يحتاج الى الذكر هنا والظاهر عدم الاحتياج للتفصي عنه ايضا الى اخذ قيد الحيثية في الحدود كما
فعله بعضهم لاعتباره في جميعها وهل الدلالة موقوفة على ارادة اللافظ ام لا يظهر من بعضهم
ذلك والصحيح المشهور العدم لنا انفكاكها عن الارادة في كثير من الموارد منها التضمن والالتزام
فانهم متفقون على دلالة اللفظ عليهما مع كونهما غير مرادين منه للافظ وكذا اللفظ المسموع من
النائم والساهي والغالط دال مع عدم تحقق الارادة هنا قطعا وكذا اهل كل اصطلاح يفهمون
من الالفاظ معانيها المصطلح عليها عندهم وان كان المستعمل غيرهم ولم يفهم هو من اللفظ
شيئا لعدم معرفته بهذه اللغة فهناك يتحقق الدلالة من دون الارادة وايضا الوضع سبب
تام للدلالة نعم يشترط في تأثيره العلم به فبعد تحقق السبب بشرط ان ثبت على ما هو الغرض لزم
انه لو لم يتحقق المسبب وهو الدلالة لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو بديهي الاستحالة
فان قيل لا نسلم تمامية العلة بل الارادة او العلم بها ايضا من تمامها فبدون ذلك لم تكن العلة
تامة والحاصل ان الدلالة مشروطة ايضا بما ذكرنا واذا انتفى الشرط انتفى المشروط قلنا ما ذكرت

في توقف الدلالة على الارادة [illegible]

مدفوع بان الحمل بالوضع والاعتبار ايضا وبالجملة القول بتوقف الدلالة على الارادة عجيب وعلى
العلم بها اعجب كما هو المنقول عن بعض آخر فان ذلك يقتضي انسداد باب التفهيم والتعلم كما ذكره
بعض المحققين الا ان يحمل ما قيل بان بعد العلم بعدم ارادة اللافظ من اللفظ معناه
لم يكن هذه الدلالة معتبرة بحيث يترتب عليها حكم فيكون الدلالة المنتفية عند عدم الارادة
هي المعتبرة منها لا مطلقها فتدبر ثم اعلم ان اللفظ على قسمين مفرد ومركب لانه ان
قصد بجزئه المادي الدال لغة على جزء معناه فذلك الجزء فمركب سواء كان ذلك الجزء ملفوظا او
مقدرا فيشمل نحو اضرب فانه في تقدير اضرب انت والا يدل كك فمفرد تفصيله انه لا يخلو اما ان يكون
للفظ جزء ام لا وعلى التقدير الاول اما ان يكون للمعنى جزء ام لا وعلى تقدير ان يكون لكليهما جزء فاما ان
يدل جزء اللفظ على جزء المعنى ام لا وعلى فرض الدلالة فاما ان يكون تلك الدلالة مقصودة في المحل
المحاورات العرفية من هذا التركيب الخاص ام لا واللفظ في جميع هذه الفروض يسمى مفردا الا
في فرض واحد وهو فيما اذا اجتمع فيه قيود اربعة وهي ان يكون للفظ جزء ولمعناه ايضا
جزء وجزئه دال على جزئه ومع ذلك يكون الدلالة مقصودة فيسمى مركبا ومثل العبد الله حال الاضافة
دون العلمية وحيوان ناطق حال التحديد دون العلمية ورامي الحجارة حال التوصيف لا يقال العين
من عبد الله مثلا يصدق عليه انه جزء اللفظ ومع ذلك لا يدل على جزء المعنى فيكون مفردا لا مركبا
لانا نقول ليس المراد ان كل جزء من اللفظ يكون دالا على كل جزء من المعنى ليرد ما ذكرت بل المراد
انه اذا كان في اللفظ جزء دال على جزء المعنى بدلالة مقصودة فهو مركب وان لم يكن فيه جزء بهذا
الوصف فهو مفرد وانما قيدنا الجزء بالمادي احترازا عما دل بجزئه الصوري على شيء وبجزئه المادي
على آخر كضرب مثلا فانه يدل بهيئته وصورته على الزمان المعين وبمادته على الحدث المعين
وبالدال لغة احترازا عما لو قصد بجزء لفظ زيد مثلا جزء معناه فهذا الجزء ليس مما دل عليه لغة
هذا التعريف للمفرد والمركب على المشهور وخالفهم الحاجبي فيه فقال المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة

في تقسيم اللفظ بحسب الافراد والتركيب

والمركب

والمركب بخلافه ومراده من اللفظ بكلمة واحدة ان يكون المتلفظ به كلمة واحدة فنحو عبد الله
علما وبعلبك مركب على مذهبه لان الملفوظ هنا كلمتين وعلى المشهور مفرد لعدم دلالة جزئه
على جزء معناه ونحو اضرب مفرد على مذهبه لكون الملفوظ كلمة واحدة مركب على المشهور لدلالة
جزئه على جزء معناه ونحو عبد الله حال الاضافة مركب على المذهبين لكن جهة التركيب مختلف
عليهما ثم اورد عليهم بان ضارب ومخرج وسكران ونحوها من المشتقات يلزم ان يكون مركبات
لان جوهر الكلمة اعني حروفها الاصول جزء منها ويدل على المعنى المشتق منه وما ضم اليه
من الحروف الزائدة والحركات على الوجه المخصوص الذي يسمى صيغة الكلمة جزء آخر وله دلالة ايضا
فان ضارب مثلا يدل على ذات ما اتصف بالضرب قال المحقق العضد بعد الايراد اللهم الا
ان يريدوا بالاجزاء التي الفاظ مترتبة على السمع ثم قال وفيه تمحل ولا شعور به في تعريفه اقول
يمكن ان يقال هذا النزاع لفظي منوط باختلاف الاصطلاح وعلى هذا المحكي الذي على المشهور بما ذكرنا
من تخصيص الجزء بالمادي فلا عبرة عندهم بما يستفاد بجزء الصوري والمتبادر من الجزء هو المادي لا الصوري
ولا الاتم منه في ذكره من عدم اشعار الحد بالاجزاء المترتبة لتحقق محله وان كان ظاهر التقييد في تعليقه
بقوله فتدبر قال ~~ان يكون المتلفظ به كلمة واحدة~~ قال الان رح الفاضل هذا التعريف للمركب مبني على
اشتراط القصد والارادة في الدلالة وفيه نظر لعدم ربط هذا التقييد بما ذكره اذ ليس المراد من
القصد المأخوذ في التعريف هو قصد الواضع سواء قصده اللافظ ام لا ومن المشروط في
الدلالة هو قصد اللافظ الا ترى انهم احترزوا بهذا القيد وهو كون الدلالة مقصودة
عن احد استعمالي مثل حيوان ناطق فانه يستعمل تارة علما لشخص انساني وتارة معرفا للانسان
وفي استعمال الاول ايضا دال بجزئه على جزء معناه لكن الواضع وهو من جعله علما لم يقصد
بجزئه جزئه ولم يلاحظ اصلا بل قصد بالمجموع الشخص المعين بخلاف الذي جعله معرفا فقصد
بجزئه الدلالة على جزء المعنى والحاصل ان المدار في الوارد على قصد الواضع لا اللافظ فلو قصد

الواضع حين الوضع بجزء اللفظ الدلالة على جزء المعنى كان مركبا وان لم يقصده الا فقط والا فمفرد
وعلى هذا لو تلفظ بساه او غافل او نايم براى الحجارة والانسان حيوان ناطق ليكون هذا اللفظ
مركبا قطعا ويشهد له ما حققنا ان كلا من عرف المركب من الاصوليين والمنطقيين وغيرهم
عرفه كذلك مع حكمهم بعدم اشتراط الارادة في الدلالة اذا عرفت ذلك فاعلم ان اللفظ المفرد
لا ان يستقل في دلالته على معناه او لا فان استقل ولكن لم يدل بهيئته وصورته على زمان
معين من الازمنة الثلثة فاسم سواء لم يدل عليه اصلا كزيد ورجل او دل ولكن بمادته كالزمان
واليوم ونحوهما او بواسطة امر خارج كضارب مع ان الزمان هنا غير معين او استقل في
الدلالة ودل ايضا على زمان معين منها ففعل كضرب ويضرب فان الاول دال
على الزمان الماضي والثاني على الزمان المستقبل او الحال وان اختلف المادة فعلم ان
الزمان مستند الى الصيغة والا اوان لم يستقل في الدلالة مع عدم دلالته على الزمان
المعين ايضا فحرف وسيأتي ان المراد في بحث الحقيقة والمجاز تحقيق عدم استقلال الحرف
بالمفهومية ولما كان المستفاد من حد الفعل ان اتحاد الصيغة دليل على اتحاد الزمان وان اختلف
المادة واختلافها دليل على اختلافه وان اتحد المادة اورد عليه بان صيغ الماضي مختلفة
بالثلاثي والرباعي والمجرد والمزيد فيه والمعلوم والمجهول والافراد والتثنية والجمع والتكلم و
الخطاب والغيبة مع اتحاد الزمان في الكل وان صيغة يضرب مثلا واحدة معينة مع دلالتها
على زمانين مختلفين وهما الحال والاستقبال فعلم ان كلا من المقدمتين غير تام واجيب
عن الاول بان كلا من الصيغ المذكورة للماضي موضوعة نوعا للدلالة على الزمان الماضي فكلما وجد
تلك الهيئة في ضمن اي مادة كانت دلت على الزمان الماضي فلا نقض وعن الثاني بان تلك
الهيئة المعينة وضعت تارة للدلالة على الحال واخرى للدلالة على الاستقبال فكانت مشتركة
بينهما والحاصل انه لا يدل شيء من الصيغ الماضي على الزمان الحال او الاستقبال وبالعكس الا مجازا ولو ورد على

حق الاسم

حق الاسم والحرف نحو ذو واولوا وفوق وتحت وقاب وخلف وقدام من الاسماء اللازمة للاضافة فانها
مع كونها اسماء قطعا غير مستقلة بالدلالة لوجوب دلالتها بذكر المضاف اليه دائما فلم يكن حد الاسم جامعا
وحد الحرف مانعا واجيب عنه بانها وان لم تستعمل الا مع المضاف اليه لكن ذكره غير مشروط في الدلالة لدلالتها
على المعنى حال الوضع بخلاف الحروف فان ذكر المتعلق فيها مشروط من الواضع فذو مثلا يفهم منه معناه
حال الانفراد وهو الصاحب لكن الواضع وضعه لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس نحو
زيد ذو مال وذو جمال وذو فرس وذو كذا وقس عليه سائرها فبقي فوق السطح وفوق الكتاب
وفوق الارض فوضعها للتوصل به الى الوصف باسم الجنس هو الذي اقتضى ذكر المضاف اليه والا لو ذكرت
بدونه لدلت على معناها نعم لم يحصل ما هو الغرض من وضعه وبالجملة فالحروف لا يفهم معناها الا
بعد ذكر المتعلق وهذه الاسماء لا يتوقف فهم معناها على ذكره فذكره في الحروف لتتميم الدلالة وفيها
لتحصيل الغاية والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم حصول فائدة الوضع مع فهمه ظاهر فان قيل
اذا سمع لفظ من مفردة يفهم منه معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر
المتعلق قلنا يجاب بان فهمه ليس الا لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعا بل لكونه مفهوما منها عند التركيب
فسبق منه الذهن اليه دونه اولا ومحصل الفرق التزام اشتراط ذكر المتعلق في هذه الاسماء في الاستعمال
وفي الحروف في الوضع والاستعمال معا وفيه نظر فتدبر وايضا اللفظ المفرد اذا نسب الى معناه فاما
ان يكونا متحدين او متعددين او اللفظ واحدا او المعنى متعددا او بالعكس فنقول ان اتحد معناه فاما
ان يكون امرا يمتنع فرض صدقه على كثيرين او يمكن فرض صدقه كذلك فالاول هو الجزئي والثاني هو الكلي
وهو ان كان متساويا حصوله في كثرة من الافراد المحققة علما او المفروضة فيسمى الكليات المتواطئة
لتواطي التوافق افراده في صدقه عليها كالانسان والعنقاء والشمس وان كان صدقه عليها
متفاوتا بالاولية والاولوية والاشدية فهو مشكك لتشكيكه السامع في انه متواطئ او مشترك
لفظي كالوجود فان صدقه على بعض افراده وهو وجود الواجب اولى واقدم من صدقه على بعض افراده وهو وجود الممكن

لذاتيته في الاول وعرضيته في الثاني وكالبياض فان حصوله وظهوره في بعض افراده هو الثلج اشد واقوى

من حصوله في بعض آخر وهو العاج مثلا وههنا سؤال مشهور وهو ان ما به التفاوت ان كان داخلا في

مفهوم المشكك فالفرد الذي لا يتحقق فيه هذه الزيادة ليس فردا لهذا المفهوم فلم يكن مشتركا معنويا

بين الواحد والافراد قد يكون مشتركا لفظيا وان لم يكن داخلا فيه فلا تفاوت بين الافراد في اصل المفهوم

فيكون متواطيا مثلا ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التي تتحقق في الثلج لم يكن

العاج فردا منه وان كان عبارة عن اللون المفرق للبصر مطلقا فلا تفاوت بينهما والكل سواء واجيب

بانه ما تحقق في ماهية الفرد الذي صار سببا للتشكيك كما تحقق في المقام لا في مفهوم المشكك كمطلق البياض

فالافراد متفاوتة الماهية في ذلك المفهوم والمفهوم مشترك بين الكل والحاصل ان التفاوت انما

هو في الافراد لا مطلقا بل باعتبار حصوله فيها وصدقه عليها فان البياض في الثلج والعاج واحد لكن مع

الثلج خصوصية لا يكون مع العاج فالمعنى الواحد اذا كان حاصلا في الافراد صادقا عليها فان كان لا يختلف

تلك الافراد في حصوله فيها وصدقه عليها اولا فالاول هو المشكك والثاني هو المتواطي واعتذر

عن عدم ذكر المص الجزئي صريحا مع انه من اقسام المتحد المعنى بانه يستنبط من العبارة اذ يفهم منها

انه اذا اتحد معناه لا مع ما يحصل في كثرة ولا متفاوتا فهو جزئي واعلم ان المتحد المعنى ينقسم

وهو انه ان دل على ذات معينة من غير دلالة على صفة فهو اسم جنس كالحيوان والفرس والماء

وان دل على ذات مبهمة مع صفة معينة من غير دلالة على خصوصية الذات فهو المشتق كالناس فان معناه

ذات من الذوات له هذه الصفة وان كثر معنى اللفظ المفرد فمشترك هذا اللفظ بين جميع معانيه

ان وضع للكل واحد منها بوضع تعيين على حدة من غير اعتبار المناسبة بينها سواء وجد المناسبة بينها

ام لا وسواء وضع مرتبا او دفعة من واضع واحد او متعدد في لغة واحدة او لغات مختلفة ومجمل

بالنسبة الى كل واحد منها والا اي وان لم يوضع لكل اللفظ لكل واحد منها فنقول ان وضع للاول ثم استعمل في المعنى

الآخر لمناسبة وشهرة في المعنى الثاني بكثرة الاستعمال كما في الاول او وضع للثاني ابتداء لكن باعتبار المناسبة

بحيث بينه

بينه وبين الاول فهو المنقول الاعم من المنقول والمنعين وان كان ظاهر كلام المص اقتصاصه بالاول ثم

ينسب الى ناقله سواء كان العرف العام او الخاص او الشرع والاول العلم يشتهر ايضا في الثاني بحيث يهجر المعنى

الاول بل قد يستعمل فيه بالقرينة فحقيقة ان استعمل في المعنى الاول الذي وضع له ومجاز ان استعمل في الثاني

الذي لا يفهم المعنى منه الا بالقرينة وربما توهم خروج المجاز المشهور عن التقسيم وليس كذلك لان الشهرة ان

بلغت حد الهجر مع الحقيقة فهو منقول والا فمجاز غاية ما في الباب ان القرينة هنا الشهرة والا اه الكل

فالحق دخوله في المشترك وربما فرق بينهما بان اللفظ ان وضع للمعنى الثاني بدون اعتبار المناسبة و

لم يلاحظ فيه ايضا عدم اعتبارها فهو المشترك والعلم وان لوحظ فيه ذلك فهو المرتجل وهو كثير واورد

عليه انه لو وضع لمعان متعددة ولم يستعمل في شيء منها فلا يكون حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم آخر

خارج عن الاقسام واجيب عنه تارة بمنع وجوده وكمال ندوره حتى انكره بعض اللغويين وجوده كعدمه ويمكن ان

يجاب عنه بان هذا التقسيم للالفاظ المستعملة التي عليها مدار المحاورة وقال الشارح الفاضل ويرد على التقسيم

شيء آخر غير ما ذكر وهو انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون معناه كثيرا

وهو مجاز فيها كلها لعدم استلزام المجاز الحقيقة وانت خبير بدفع هذا الايراد بعد ما ذكرنا من الجواب مع انه يمكن دفعه

بدونه ايضا فتدبر وهذا التقسيم مبني على مذهب القدماء فلا يرد خروج كثير المباحث على مذهب المتأخرين واذا اكثر

اي اللفظ والمعنى كلاهما فمتباينة لتغاير معانيها بسبب ما هي عليه فيهن متفاصلة ان تباينت بالذات

كالسواد والبياض والموجود والمعدوم والانسان والفرس ومتواصلة ان كانت البينونة بينهما بالذات

والصفة ولو بالواسطة كالسيف والصارم والناطق والفصيح والانسان والفصيح او كانا صفتين لموصوف

واحد كالشاعر والكاتب او كان المتكثر هو اللفظ فقط من لغة واحدة او لغات متعددة فمترادفة

من الترادف وهو لغة ركوب الشخصين على مركوب واحد اطلق على الالفاظ الموضوعة بازاء المعنى

الواحد لتواردها عليه ثم هذه الالقاب اطلقت على اللفظ من حيث هي والا فقد يكون المشترك مترادفا

وبالعكس وهكذا حال الحقيقة والمجاز والتباين   اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة اي بحسب الكلام

مقام اللغة التي يقع بها التخاطب احتمالا مستندا الى دليل فمقتضى وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها
وارتفاعها اي نصصت الدابة اذا استخرجت عنقها سيرا فوق المعتاد وسمي هذا اللفظ نصا لصراحته في معناه
ولم يحتمل غيره ومثل له بالارض والسماء وبقوله تعالى قل هو الله احد قال في الحاشية قوله لغة قيد لقوله لم يحتمل و
يجوز ان يكون قيدا للفعلين لا جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر
النصوص فال التاج الفاضل والمراد من الاحتمال الاحتمال اللغوي واكثر النصوص هو مجرد فرض العقل وذلك غير متند
فيه الى شيء والا وان لم يكن كذلك بل يحتمل غير ما يفهم منه لغة فلا يخلو الا ان يكون احد الاحتمالين راجحا على الاخر
او كانا متساويين فاللفظ بالقياس الى الاحتمال الراجح ظاهر لظهوره فيه وبالقياس الى الاحتمال
المرجوح ماول لانه يؤول ويرجع الى المراد والى الذهن الى ما مع بواسطة امر خارج عن اللفظ وبالقياس
الى الاحتمال المساوي من غير ترجيح مجمل لاجماله وابهامه وامثلة الظاهر كثيرة ومثل للماول بحمل اليد
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم على الغسل الخفيف بالنسبة الى الارجل وللمجمل بقول ابن الجوزي حيث
سئل عن افضل بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر فقال من بنته في بيته وسئل عن عدد الخلفاء فقال اربعة اربعة
اربعة وسيأتي البحث عن جميعها مع امثلتها في محلها ان شاء الله تعالى فرقب والقدر المشترك بين الاولين
اي النص والظاهر محكم فهو جنس لهما فيكون معناه مطلق الراجح ومتضح الدلالة وبين الاخيرين اي الماول
والمجمل متشابه اي دلالته غير واضحة وهو جنس لهما ايضا اعلم ان اللفظ ان لا يحتمل الصدق والكذب
في نفسه ام لا الاول هو الخبر والثاني هو الانشاء وهو اما ان يدل على الطلب دلالة اولية ام لا والثاني
هو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والنداء والعرض والقسم والمدح والذم والتعجب والاول ان
دل على طلب بيان ماهية الشيء فهو لها استفهام وان دل على الطلب اي طلب التحصيل التحصيل صادر
من عال مستعل على وجه الاستعلاء فامر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان تركا وان كان الطلب
صادرا من طالب مساو للمامور فالتماس وان كان صادرا من سافل على سبيل الخضوع
فسؤال ودعاء وسيجيء حقيقة الامر والنهي مع احكامهما مشروحا في مبحثهما بعون الله تعالى
في المشترك
العنوان

اعلم ان المشترك قد تحقق وقد وقع كثيرا في تعريف احسنها ما ذكره المصنف وهو اللفظ الموضوع لمعنيين
او اكثر ابتداء من غير قولنا او اكثر والاكتفاء الى سائر القيود من قولهم معا على البدل
من غير ترجيح على ما يظهر من كلام الحاجبي لان قيد المعنيين يخرج المترادف والمنفرد والمتواطئ
والمشكك وما يتوهم من وضع المتواطئ والمشكك لمعان معا وتجيء في افرادها
الى قيد على البدل فاسد لانهما ليس بخارج من التعريف فلان الكل يصدق على مراد في المشترك
موضوعا لمعنى واحد كلي يندرج تحته افراد متعددة لا لمعنيين والا فما قيل من ان قوله
من غير ترجيح يخرج جواز رجحان احد معنى المشترك على الاخر لشهرتها واشتهاره كالعين بالنسبة
الى الباصرة مثلا ففيه ان المراد من عدم الترجيح عدمه في اصل الوضع لا بسبب امر اخر كالاشتهار
والغلبة فان نسبة المشترك حتى العين في اصل الوضع بالقياس الى جميع معانيه متساوية بخلاف الحقيقة
والمجاز اذا ترجح بالنسبة الى المعنى الحقيقي حاصل في اصل الوضع وبصنع الواضع فقام هذا القيد
مقام قولنا ابتداء نعم لو قلنا بعدم الوضع في المجاز لزم استدراكه والا فلا بد من احد القيدين
وكذا ما قيل من ان مطلق المترادف ليس بخارج من التعريف فان الكل يصدق على مرادف
المشترك مردود لان المقصود من التعريف دخول جميع ما يصدق عليه هذا العنوان تحته و
ان كان يصدق عليه عنوان اخر بلحاظ اخر وهنالك والحاصل ان عدم الخروج غير مضر بل
المضر هو الخروج وقيد ابتداء يخرج المنقول والمجاز مطلقا ان قلنا بوضعه وهو ممكن بل
واقع في اللغة والوقوع دليل الامكان سواء كان واجبا كما ذهب اليه جماعة والا يخ
من وجب لان اجمال المطالب في بعض الاحيان مقصود للعقلاء يترتب عليه فوائد
كثيرة ومصالح عديدة لا يمكن حصولها بدونه بل البيان مقتضى المقام وكل ما هو كذلك
يجب وجوده لوجوب اللطف سواء قلنا بتوقيفية اللغات او اصطلاحيتها او
بالتفصيل او ممكنا بالامكان الخاص كما هو رأي طائفة اخرى ولا يخفى ان قول المصنف طاب ثراه

شامل للمعنيين محتمل للمذهبين فما يظهر من بعض الشراح من تخصيصه بالاخير لا وجه له وترك المصنف بيان
الخلاف في الوجوب والامكان والامتناع لعدم ترتب فائدة يعتد بها عليه لما ذكره الشارح المحقق
اتصالها من رجوع القول بالوجوب والامكان الى القول بالوجوب بالغير فان القائل بالوجوب قال
بالوجوب بالغير والقائل بالامكان ايضا قال بالوجوب بالغير لان الحكيم العالم يجب ان يوجد والقائل بالامتناع
قال بالامتناع بالغير فيؤول الاقوال الثلثة او الاربعة كما اختصه الى قولين الوقوع وعدمه لان
ما افاده صحيح على تقدير وقوع النزاع في اصل تحقق المشترك وليس كذلك لان ما اثبته من حيث يحكم
بالضرورة ولا يتصور النزاع فيه بل الاختلاف حاصل بانه بعد الصدور والوضع من الواضع بمعنى انه
هل يجب على الواضع وضع المشترك وتركه قبيح يترتب عليه الفساد كما يظهر من بعض ادلة القائلين
بالوقوع ام يمتنع منه الوضع ويتجه الفساد كما يصرح من دليل القائل بالعدم ام يستوي الوجهان
بمعنى لا يترتب فساد على الصدور وعدمه كما يفصح عنه بعض الادلة فظهر ان الخلاف يكون كما كان
ولم يرجع الى ما حققه الشارح ومن مواضع الاشتباه وطريق السداد واثباتا ادعينا وقوعه
لثبوت العين الموضوع للجارية والدامعة والشمس والذهب والركبة والجاسوس والميزان
وغيرها وامثالها كالناهل الموضوع للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء
للطهر والحيض بنقل اهل اللغة ولان المتبادر منها جميع معانيها لا احدها بل يتردد الذهن
مترددا بينها متوقفا في تعيين احدها على وجود القرينة المعينة ولا نعني بالمشترك الا هذا
وايضا اهل اللغة اتفقوا على ان القرء موضوع للطهر والحيض معا على البدل ادعاه الشارح
العضدي ولا دليل على امتناعه عقلا ونقلا سوى شبهة عرضت للخصم ستعلم انها ابعد من ظهور فسادها
واعلم ان موضع النزاع هو وجود المشترك في اللغة موضوعا بالوضع التعييني بمعنى انه هل يكون في اللغة
لفظ موضوع بازاء معنيين او اكثر ابتداء بوضع على حدة ام لا بل يكون اللفظ موضوعا لاحد المعاني و
كان استعماله في الباقي مجازا بالمؤنة القرينة فصار لكثرة استعماله فيه مستغنيا عنها او بالمعنى الموضوع له

السابقة

السابقة الى الذهن فصار حقيقة عرفية موضوعا بالوضع التعيني لمعنى عام مشترك بين جميع
الافراد فصار لغلبة استعماله في الافراد حقيقة فيها مع ان عنوانهم واقوالهم سيما دليل
الخصم ينادي باعلى صوت بما ذكر وان اشعر عبارة البعض بعموم موضع النزاع وايضا لو لم يكن
كذلك لم يبق مجال لانكار وجود المشترك في العرف ولذا ترى الاصوليين احتجوا على الخصم باحالة
عدم التفهم وهو يتجه على تقدير تسليم وجود المشترك في العرف وهذا الدليل وان كان يفيد الظن
لكن لما ثبت في محله ان الظن كاف في اللغة والمسئلة لغوية ايضا فيثبت المدعى وبالجملة فالحق وجود المشترك
لكن يصح لما ذكرنا لا لما ذكره الاكثر من خلو اكثر المسميات عن الاسامي لولاه اي المشترك كما استدل به فقيل لو لم يكن
اللفظ الواحد مشتركا بين معان عديدة لزم خلو اكثر المعاني عن الاسامي والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المسميات غير متناهية لان من جملتها معلومات الباري والاعداد وهما غير
متناهيان والالفاظ متناهية لكونها الحروف او مركبة منها وكلاهما متناهيان اما الاول
فواضح واما الثاني فلان المركب من المتناهي متناه فاذا وضع كل لفظ بازاء معنى واحد
من المعاني كان المستغنى عنه ازيد من المستغنى بكثير بل لا نسبة له اليه لعدم تناهيه واما بطلان التالي
فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني وتفاهمها وانما لم يصح هذا الدليل لاثبات المرام
لان فيه وجوها من الكلام لان قولنا لا نسلم وجوب وضع لفظ خاص بازاء كل واحد من المعاني
سواء كانت متخالفة او متضادة او متماثلة بل يكفي ان يوضع للمعاني الكلية المندرجة تحتها
افراد كثيرة وان كانت غير متناهية كما في انواع الروائح والالوان وساير الكيفيات
واشخاصها بل يمتاز بعضها عن بعض باعتبار الاضافة الى المحل وانما عدلنا في هذا الجواب
عن تقرير المشهور وهو ان مسميات الالفاظ هي المعاني المختلفة والمتضادة وهي لا نسلم
انها غير متناهية نعم غيرها وهي المتماثلة غير متناهية الى آخر ما ذكر في شرح المختصر وغيره لانه يرد عليه
ان مراتب الاعداد متخالفة مع كونها غير متناهية الا ان يقال ان المراد من الاعداد هي ان يكون

بالفعل الا ان لا تتعقل فيه وهما والثالث باطل فيمتنع الاحتياج الى التعبير عن جميع المعاني بل الى القدر المتعقل
منها وهو متناه لامتناع تعقل اللامتناهي من المعاني واما الثاني فيمتنع لزوم كون المركب من المتناهي
متناهيا بل يجوز ان يكون غير متناه كاسماء العدد فانها مع كونها غير متناهية مركبة من اصولها
الاثني عشر واما الرابع فيمتنع بطلان التالي اذ نعلم بالعيان ان من المعاني ما لم يوضع لفظ
كانواع الروايح مع انه لم يخل بالمقصود من الوضع لامكان التعبير عنها بالاضافة الى المحل ايضا متناهية
واما الخامس فلانه يلزم على هذا الدليل ان يكون لفظ مشترك بين معان غير متناهية اذ بزعم
المستدل ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية ويجب ان يوضع بازاء كل معنى لفظ
فيتحقق ايضا لفظ مشترك بين معان غير متناهية وهو ايضا مخل بغرض الوضع فتم واما السادس
فلانه كما يحصل المقصود بوضع المشترك فكذا يحصل بطريق الحقيقة والمجاز وايضا لا نقول
بوجوب المشترك لا اشتراك الموجود بين الحادث والقديم بل نقول لو لم يكن المشترك موجودا
لكان الوجود بين الحادث والقديم متواطيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه يطلق
عليهما بطريق الحقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لهما بالخصوص لكان باعتبار معنى عام مشترك
بينهما وهذا هو التواطي واما بطلان اللازم فلان المسمى بالوجود ان كان هو الذات
فليس امرا واحدا وان كان وصفا فهو في الواجب القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا واحدا
فيهما واما الحاكم الواحد بالحقيقة واجبا لذاته وممكنا فانه محال اذ هذا ايضا لا يصلح للاستدلال
لاختلاف الحكم في الاول فلان الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطي فان
الاختلاف في اللوازم لا يدل على عدم القدر المشترك فان السواد جامع للبصر والبياض
مفرق له مع اشتراكهما في معنى قطعا فظهر ان الاختلاف بالوجوب والامكان لا يقتضي
عدم الاشتراك ولا يمنع التواطي والتواطي المذكور في الدليل يحتمل ان يكون على ظاهره
ويحتمل ان يكون اعم منه ومن التشكيك من باب التوسع في تسمية الاخص باسم الاعم في المعنى

المشترك

المشترك قد يندرج تحته حقائق مختلفة بعضها يقتضي امرا مناقضا لما يقتضيه بعض آخر وقولنا
عند اختلاف الملزومات جائز ويمكن ان يقول المستدل الكلام في نفس الحقيقة لا في الانواع
المندرجة تحتها فانها من حيث هي لا تقتضي الوجوب او الامكان ويمكن الجواب عنه بانها
تقتضي الامكان بالذات ولا يلزم منه امكان الصفة التي في الواجب لامكان عروضها
لافرادها واما الثاني فلانا نختار ان ههنا معنى واحدا واجبا نظرا الى موصوف معين هو
ذات الواجب وممكنا نظرا الى موصوف آخر هو الممكن ولا استحالة في كون الشيء الواحد
واجبا وغير واجب بالاضافة الى الامرين نعم لا يجوز ذلك بالنظر الى امر واحد احتج المنكرون
بانه لو كان المشترك موجودا لانتفى غرض الوضع والتالي باطل اما الملازمة فلان المقصود
من الوضع تفهيم المعاني وتفهمها واذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان لم يفهم
المخاطب المراد منه بل يبقى متحيرا مترددا بين المعاني ولا يحصل خصوص احدهما لاستحالة الترجيح
بلا مرجح واما بطلان التالي فظاهر والجواب انه لا اختلال في المراد من اللفظ
مع تحقق القرينة المعينة للمقصود ولا يلزم من ذكر القرينة التطويل بلا طائل لانه قد يكون
للمتكلم غرض في ذلك كعلو رتبتها عند المخاطب ومجهوليتها عند الغير وارادة المتكلم عدم
اطلاع غير المخاطب على المرام او يكون اللفظ مع القرينة اخف واخصر من اللفظ المفرد
او يكون القرينة حالية لا مقالية وعلى تقدير التسليم يمنع عن الافهام التفصيلي لا الاجمالي
والاجمال في المطالب قد يقصد للعقلاء لاغراض وفوائد تترتب عليه كتهيؤ المكلف
للامتثال عند بيان المامور به واستحقاقه بذلك رضوان مكلفه ولا يلزم من انتفاء القرينة
التفصيلية امتناع الوضع فان اسماء الاجناس موضوعة من غير نكير مع انه لا دلالة فيها
على الاطلاق على المراد تفصيلا وهل يترتب على هذا الخلاف ثمرة اصولية ام لا الظاهر
الثاني لانه بعد تسليم عدم الوضع في اللغة بالوضع التعييني يقطع بتحقق الوضع التعيني

قبل البعثة وكانت الالفاظ المشتركة في عرفنا مشتركة في عرف الشارع ايضا وحج لا بثمرة يعتد بها و
ويؤيد ذلك عدم ذكر الشهيد الثاني المسئلة في التمهيد مع انه تعهد في اول الكتاب ان يذكر كل مسئلة
تترتب عليه ثمرة اصولية واعلم ان لا القائلين بوقوع المشترك في اللغة نفوا فرقتين
فبعضهم قال بوقوعه مطلقا وبعضهم انكره في الكتاب العزيز والحق انه واقع في القرآن المجيد ايضا
كقوله تعالى ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض باتفاق المفسرين واطباق اهل اللغة ايضا
كما مر ومنشأ الخلاف في عدة الطلاق هل هي ثلثة اطهار ام ثلثة احياض وذهب الى كل فريق
وان كانت الاخبار مختلفة في ذلك ايضا وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل
وادبر بتصريح اهل اللغة استدل المانع بانه لو وقع فيه لتطرق فاما ان يقع فيه مبينا او غير
مبين وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم التطويل بلا طائل لامكان بيان المراد بلفظ منفرد
ولا يحتاج الى البيان واما الثاني فانه لا يفيد والحاصل انه يلزم ذكر ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد
وكلاهما نقص يجب تنزيه كلام الملك العلام عنه وهذا هو الذي دعاه على الانكار مع كونه
معترفا بوقوع المشترك في اللغة لان فعل الواضع لا يلزم ان يكون مشتملا على المصالح و
المحاسن خاليا عن كل العيوب والنقائص بخلاف الحكيم على الاطلاق فان صنعه يجب ان يكون
كذلك لعلمه بعواقب الامور ولا يذهب عليك ان هذا التفرقة تصح على تقدير اصطلاحية اللغات
او مذهب التفصيل واما بناء على توقيفيتها فلا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان ذكر القرينة يستلزم
التطويل بلا طائل بل قد يترتب عليه فائدة وهي توسيع العبارة او حصول الثواب للمكلف
لاجل النظر في القرينة وعن الثاني ان الاستعداد من المكلف للامتثال لاوامر الشارع فائدة
بل هو من اعظم الفوائد على ان الاجمال قد يقصد بسبب وجوده في الكلام والتفصيل غير
صالح في المقام ويظهر ثمرة النزاع فيما اذا كان المشترك يقول بحقيقة اللفظ المتنازع فيه في معنيين
ومجازيته في سائر المعاني او بتواطئه بين الافراد او تشكيكه في لسان الشارع او في العرف فانه يحمل

اللفظ

اللفظ في كلام الشارع وفي الاقارير والنذور والتعاليق عند الاطلاق على المعنى الحقيقي في صورة الاولى وعلى جميع الافراد في الثانية وعلى الفرد الشايع في الثالثة وعلى المختار يكون اللفظ مجملا مطلقا الا بالبيان لا اذا قال بالحقيقة والمجاز ولكن يكون الموضوع له عنده غير متعين في عرف الشارع وعرفنا كلاهما او في عرفنا فقط فيكون هو ايضا محتاجا الى البيان بالنسبة الى البيان محل الابهام ولما فرغ المصنف من ذكر المشترك واحواله شرع في بيان المترادف واحكامه وانما اوردهما في فصل واحد مع ان القاعدة تقتضي ايرادهما في فصلين كساير الاصوليين لاشتراكهما في اصل الاشتراك الا ان احدهما اشتراك في اللفظ والاخر في المعنى والترادف في اللغة التتابع وفي الاصطلاح توارد اللفظين فصاعدا على الانفراد اصالة على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وبقيد الاصالة الحقيقة والمجاز الموضوعان لمعنى واحد والحقيقة والمجاز الموضوعان كذلك وبقيد وحدة المعنى التاكيد والمؤكد وبقيد وحدة الجهة الحد والمحدود وانما احتيج الى قيد الانفراد لاخراج التوابع المهملة الدائرة على السنة بعض الناس كحسن بسن شيطان ليطان واشباه ذلك لان التوابع المعروفة المبحوث عنها في النحو لانها موضوعة لمعان مغايرة لمعاني متبوعاتها ثم اختلفوا في وقوع المترادف في اللغة كاختلافهم في وقوع المشترك فذهب المحققون الى وقوعه ومنعه جماعة قائلين بانه كلما يظن انه من المترادفات فليس منها حقيقة بل يكون من قبيل الصفة والموصوف او الصفة وصفتها ونحوها والحق انه واقع في اللغة لانا بعد تصفح كلام العرب وجدنا كثيرا ما لفظين فصاعدا موضوعين بازاء معنى واحد على الانفراد يفهم هذا المعنى من كل واحد منهما عند الاطلاق بلا تفاوت بينهما في الفهم كاسد وليث وغضنفر للحيوان المفترس وانسان وبشر للحيوان الناطق وبهتر وبحتر للقصير وصهلب وشودب للطويل والقيام والانتصاب للهيئة المخصوصة ونحو ذلك بل يكون انكاره كانكار الضروري وكفاك شاهدا نص اهل اللغة على ذلك واذا ثبت وجود المترادف فهل يصح اقامة كل من المترادفين مقام الاخر

الترادف

ام لا فيه اقوال ثلثة فبعضهم يقول بالجواز مطلقا وعليه الاكثر ومنعه بعضهم مطلقا وهو المنسوب الى
فخر الرازي وبعضهم قال بالتفصيل فجوزه في اللغة الواحدة دون اللغتين وذهب الامام البيضاوي
وجماعة اخرى منهم السيد الاجل عميد الدين لكنه قال بالجواز مطلقا عقلا وشرعا وبالمنع في اللغتين
لغة فهو تفصيل آخر والاقوى انه يجوز تبادلهما مطلقا بشرط عدم اختلال المعنى وعلم اهل اللغة
التي اريد التبديل فيها باللغة التي يبدل بها لنا انه لا مانع منه الا ما توهم الخصم وسيبين
بطلانه لا من جهة المعنى فلان المفروض اتحاده فيهما ولا من جهة التركيب فلان المقصد
منه افادة المعنى واستفادته وهو حاصل قطعا وعليه مدار محاورات جميع طبقات اهل اللسان في كل
الاعصار والامصار بل جوازه بديهي لا يحتاج الى الاثبات ولا يرد علينا من جوازه جواز [illegible]
اكبر في الصلوة لان عدم جوازه لمانع شرعي وهو عدم اعتبار الشارع في التوجه سوى اللفظ المخصوص
والعبادات توقيفية ولذا جوزناه لغة لا شرعا ومما ذكر ظهر دليل المانع مع جوابه ومن تنوعه
جواز نقل الحديث بالمعنى ولا اثم في الفارسية في ذلك ايضا لكن بشروط مذكورة في الكتب المبسوطة
ولا سيما في علم الدراية منها معرفة الناقل بقواعد العربية ومواقع الالفاظ بل اكثر الشروط معتبرة في
مطلق التبادل ايضا منكر وقوع الترادف من وجهين الاول انه لو وقع المترادف لعرى الوضع عن
الفائدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المقصد من الوضع افهام المرام وهو يحصل
بالواحد فلا فائدة في وضع الآخر واما بطلان اللازم فلانه عبث وهو غير جائز على العاقل
والجواب انا لا نسلم الملازمة بل يترتب عليه فوائد عديدة منها انه يفيد التوسعة في العبارة
وبها يكثر الوسائل الى المقصد ويسهل التنطق على المتكلم عند نسيان احد اللفظين ومنها تيسر
النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما لوزن الشعر او للقافية دون الآخر كقول الاعرابي الهوى
السفا يوم النوى بدل في وفرق الهجر بين الجفن والوسن فلو قال بدل النوى البعد لم يستقم وزن
الشعر وبدل الوسن النوم انزحف ولم يحصل القافية ومنها حصول التزيين في الكلام كالتجنيس

القلب

القلب كقول لاح انوار الهدى من كفه في كل حال فلو قال بدل لاح ظهر لم يحصل التجنيس وكالتجنيس على
توافق اللفظين في الكتابة ويسمى بالتجنيس الخطي كقول امير الدنيا والآخرة في توقيع كتبه الى منتحل
الهاوية ابن ابي سفيان معاوية غرك عزك فصار قصار ذلك ذلك فاخش فاحش فعلك فعلك
تهدا بهذا فلو قال روحي فداك بدل غرك خدعك وبدل قصار نهاية وبدل فاحش فاتق وهكذا
لم يحصل الجناس والتوافق في الكتابة وبعد اطلاعك على المحسنات البديعية لا يخفى عليك كثرة فوائد
المترادف وحصول تزيين الكلام به الثاني انه لو وجد المترادف لزم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل
بيان الملازمة ان اللفظ الثاني معرف لما عرف بالاول ومحصل له وفساده ظاهر والجواب ان الثاني
يفيد تقوية العلاقة للمعنى ويكون واحد منهما يحصل المعرفة به والحاصل ان كلا منهما بدل عن الآخر في
الدلالة واعلم ان جماعة من القائلين بثبوت الترادف ذهبوا الى ان الحد والمحدود وكذا التابع
والمتبوع من المترادفات والصواب انه ليس منه الحد والمحدود لان الحد يدل على الاجزاء [illegible]
متعددة بخلاف المحدود واختلف جهة دلالتهما بالاجمال والتفصيل فلم يتحد الجهة ولا التابع والمتبوع
لان التابع لو افرد لم يدل على شيء ومن احكام المترادفين ان يكون كل منهما مستقلا في الدلالة مثل
لو قيل مبطان لم يفهم شيء بخلاف شيطان   يبين فيه ماهية الحقيقة والمجاز وعلاماتهما واحكامهما
وما يلحق بها وفيه ابحاث البحث الاول في ماهيتها الحقيقة في اللغة الثابت اللازم ماخوذة من
وهو نقيض الباطل ومنه حقيقة الشيء اي ذاته الثابتة اللازمة له وهي فعيلة اما بمعنى الفاعل او
المفعول ويكون معناها الكلمة الثابتة او المثبتة وعلى الاول يكون التاء للتانيث وعلى الثاني
تكون للنقل من الوصفية الى الاسمية لان المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول سواء وكما في كلمة
وعلى الثاني لا تانيث على التقدير بل معللا بعلة غير مرضية مذكورة في شرح المحقق التفتازاني
وفي الاصطلاح عرف بتعاريف في الاصول والبيان اكثرها لا يخلو من قدح وقد عرفها المصنف بان الحقيقة
لفظ مستعمل في وضع اول وقال في الحاشية اي الفعل لا لفظ واللفظة في السببية لا الاصلية للاستعمال

[illegible]

كثيرا ما عدلت امراة في بيرو صاحبتها تحرجات وعلاقة القيد واخراج المجاز ما اتى فرض فرض الا فحي وضع
في وضع اول فلا اخراج المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالفعل من الا فخط بسبب وضع اول
لكن السبب بعيد والمتبادر من السبب القريب وقيد من لا فخط الاخراج بهذا المجاز عند ملحظ الغير
بحقيقة بهذا قرره طاب ثراه في الحاشية اقول والظاهر انه لا يحتاج الى القيدين المذكورين في
الحاشية بل التعريف المذكور في المتن صحيح غير منتقض طردا وعكسا بعد اعتبار قيد الحيثية
بل لا يحتاج الى قيد اول ايضا ويمكن ان يقال الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا ضرورة
الى قيد اعتبره المشهور وهو في اصطلاح به التخاطب بناء على اعتبار الحيثية كما حققه بعض المتبحرين
بل هي معتبرة في جميع التعاريف كما ادعاه الشيخ الرئيس والمجاز لغة التعدي والانتقال ان
كان مصدرا ميميا بمعنى الجواز ومحلهما ان كان اسم مكان واصطلاحا على ما عرفه المصنف لفظ مستعمل
في غيره اي غير وضع اول لعلاقة وعلى المختار هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وكلما اعتبر من
القيود ثمة معتبر هنا ايضا وبعد اعتبار قيد الحيثية لا يحتاج الى قيد العلاقة لان صحة الاستعمال
ماخوذة فيه واستعمال اللفظ في المعنى المجازي بلا علاقة ليس بصحيح وان كان الاولى ما ذكره و
والاولى منه التقييد بقولنا على وجه يصح بدلا منه واورد على هذا التعريف انه الالفاظ المستعملة في غير
معانيها غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى خشب داخلة في التعريف فلا يكون مانعا ويمكن ان يقال ان الظاهر
من الاستعمال ان يكون صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك او يقال المتبادر من الاستعمال هو الصحيح
والمذكور ليس كذلك وما قيل من ان الغالط قد يصدر بقصد وروية وهذا اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ
لهذا المعنى او ما فيه فيه قرابة انا لا نسلم ان هذا الكلام حينئذ غلط غاية ما في الباب ان المتكلم اخطأ في اعتقاده
دون تكلمه ولو قيل في بعض الاحيان انه غالط فالمقصود هو الخطأ في الاعتقاد لا في استعمال اللفظ و
لا يدخل تحت التعريف الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة لاخذ الاستعمال فيه نعم ينتقض تعريف
المجاز بهما ان عرف بانه لفظ لم يستعمل فيما وضع له ولم اطلع على احد عرفه بذلك فما يراد بعض الاجلة

في تعريف المجاز

بهما

بهما على التعريف والتصدي للجواب لم يظهر وجهه وهل المراد بالوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي الظاهر
الثاني لان على الاول يخرج كثير من الحقائق عن التعريف كالمركبات والمشتقات والمثنى والمجموع والجمع و
المصغر والمنسوب والحاصل ان كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة يخرج عنه ولا يدخل المجاز في
تعريف الحقيقة وان كان موضوعا بالوضع النوعي لان الجمهور على تعريف المصنف واضح وعلى ما اخترناه
لا يخلو وان كان فيه نوع خفاء ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا بأس ان نشير الى تحديد الوضع وبيان
انقسامه بالنسبة الى نفسه والى الواضع والموضوع والموضوع له وبعض ما يترتب عليه وتحقيق
ذلك يستدعي رسم فوائد الاولى الوضع على ما عرفه المشهور هو تعيين اللفظ للدلالة بنفسه و
التعيين وان كان ظاهرا في الوضع التعييني الصادر من القصد والاختيار لا الوضع التعيني الحاصل
بغلبة الاستعمال والاشتهار لكن ظاهرهم الاعم منهما تنزيلا للغلبة وكثرة الاستعمال الصادر بالاختيار منزلة
التعيين والجعل الالهي فيشمل جميع الحقائق من اللغوية والعرفية العامة والخاصة والشرعية وكذا
مجازا انها ان قلنا بالوضع فيه واحترزوا بالقيد الاخير عن المجاز فان اللفظ وان عين للدلالة
عليه ايضا لكن بواسطة القرينة لا بنفسه هذا لو اريد بالدلالة معناها الاعم وهو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى ابتداء من غير واسطة فلا يحتاج في اخراج المجاز الى هذا القيد ولذا لم يقيده بعضهم
بهذا القيد مع قوله بعدم تحقق الوضع في المجاز متمسكا بان المتبادر من الدلالة هو الدلالة
لا في الجملة وشذوذه من غير تقييد به ليشمل المجاز وارادوا بالدلالة معناها الاعم فعلى الاول
لم يكن المجازات موضوعة وكانت دلالة الالفاظ على معانيها المجازية عقلية كما هو المصرح به
في كلام بعضهم وعلى الثاني يعم الوضع لها وكانت الدلالة عليها وضعية واورد على تعريف المشهور
عكسا بخروج المشترك والحروف منه اذ المشترك لا يدل على معانيه بنفسه بل بواسطة القرينة وكذا الحرف
لا يدل على معانيها الافرادية الا بذكر المتعلق ويدل عليه قول النحاة الحرف ما دل على معنى
في غيره والحرف لا يستقل بالمفهومية اي يحتاج في دلالته على معناه الى ضم ضميمة والجواب عن الاول

في تعريف الوضع

انا لا نسلم ان المشترك يحتاج في دلالته على ما وضع له الى القرينة بل هو يدل بنفسه عليه لكن عارضه
الاشتراك فعوقه عن التعيين اي تعيين مراد المتكلم ولذا ينتقل ذهن المخاطب الى كل واحد
من معانيه بمجرد سماعه اللفظ ويتردد بسبب الاشتراك في مراد المتكلم انه اي معانيه اراده
فالمتوقف على القرينة هو تعيين المراد لا الدلالة واين هذا من ذاك نعم لو قيل بان الدلالة
موقوفة على ارادة اللافظ او العلم بارادته فله وجه لكن قد عرفت انه ف وهذا القول
غني عن البيان وعن الثاني اجيب بوجوه منها ما ذكره نجم الائمة الشيخ الرضي وهو ان المراد
بقولهم في حد الحرف ما دل على معنى في غيره نقيض قولهم ما دل على معنى في نفسه اي ما دل على معنى ثابت
في لفظ غيره فغيره صفة للفظ وهذا اللفظ الذي يثبت فيه معنى الحرف قد يكون مفردا كالرجل
في قولك الرجل وقد يكون مركبا كزيد قائم في هل زيد قائم واللام في المثال تدل بنفسه على التعريف الذي
ثبت في غيره وهو الرجل وهل تدل بنفسه على الاستفهام الذي حصل في تلك الجملة وعلى هذا القياس
ومنها ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره
في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء
لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف
لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه
فيتعقل بتعقله وعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في دلالته
على المعنى الافرادي لتحقق المعنى الحرفي في نفسه وتحصله في الذهن لا لان الواضع شرط ذكر المتعلق
في دلالته على المعنى الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط
الواضع لان ذكر المتعلق حينئذ ضروري لا يعقل معنى الحرف بدونه وان كان هو النسبة المطلقة
التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كلمة من
ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد ويعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مما

فاسد

فاسد في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه لا يقع معه اشتراط ذكر
المتعلق في دلالة الحرف ايضا لدلالته على معناه بدونه على هذا التقدير ومنها ما قيل ان المراد من دلالة
اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن المعنى الاصلي وينبغي بيانه ان لا يبقى
في الجواب بنا نظير ما مر انفا في النقض بالمشترك فيقال ان من مثلا يدل بنفسه عند العالم بالوضع على
الابتداء الجزئي الذي وضعت لحصة منه وسعه ولو اجمالا لكن لما كان هذا المعنى امرا نسبيا ومتعلقه اولا
كليا صادقا لمصاديق كثيرة فصار المتعلق لذلك مجملا لا يتبين الا بذكره وسرى الاجمال والابهام
اليه ايضا مضافا الى الاجمال الذي كان فيه فصار كالمشترك بسبب اشتراك المتعلق ويتوقف التعيين
على ذكره الى الدلالة فان الدلالة قائمة بنفس اللفظ وحاصلة به وان كان هذا المعنى ايضا حاصلا
في الغير وحتى عليه حال سائر الحروف وهذا الجواب قريب من الجواب الاوسط فتدبر وهذان الجوابان
مبنيان على مختار المتاخرين من ان الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص كالمبهمات واما
على مختار القدماء من ان الوضع والموضوع له فيها كلاهما عامان فلا يتمشى هذا الجواب الا بالنسبة الى
المستعمل فيه فانه يمكن ان يقال ان المستعمل فيه هنا هو النسب الجزئية كالاشخاص والخصوصيات
في المبهمات وهي غير مستقلة بالمفهومية فيحتاج الى ذكر المتعلق بخلاف الموضوع له فانه على هذا
المذهب معنى مستقل لا يحتاج في تحصيله الى ذكر شيء اخر الا من جهة الانتساب والاضافة الثانية
الوضع ينقسم باعتبار الواضع الى اللغوي والعرفي والشرعي وباعتبار الموضوع الى الشخصي والنوعي وباعتبار
الموضوع له الى العام والخاص كالاقسام باعتبار نفسه اما الاول فسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
واما الثاني فنقول لا بد للواضع حين الوضع من تصور الموضوع اذ الوضع امر نسبي يقتضي
الموضوع له فلا بد من تعقله فان تصور لفظا شخصيا بمعنى انه تعين الهيئة والمادة معا كان ترتيب الحروف
كالانسان والفرس والرجل وزيد وعمرو كان الوضع شخصيا وسماعيا لتشخص الموضوع و
تعينه وتوقفه على السماع وان تصور نوعا من اللفظ بمعنى تصوره وتعيينه الهيئة المعينة

اي بالنسبة الى الوضع الشخصي والنوعي والعام والخاص

المعينة من دون تعيين المادة بل في ضمن اي مادة كانت سواء كانت الهيئة افرادية كهيئة فاعل
فعل ومفعول وافعل او تركيبية كالهيئة المنتزعة من مجموع زيد قائم مثلا كان الوضع نوعيا وفي ثانيه
وقايته بالتعيين نوع اللفظ دون شخصه فلا يتوقف على السماع ويجوز لك القياس سواء كان
الموضوع نوع اللفظ او جعله عنوانا وآلة لملاحظة الجزئيات المندرجة تحته اجمالا لامتناع
تصورها تفصيلا لعدم الحصر والضبط فلا بد من لحاظها اجمالا اذ لولا لم يمكن الوضع الا بالجد
التي ظاهر ولو تعذر الاول لما ذكر فلا محيص عن الثاني فيكون الموضوع هو الجزئيات
المندرجة واما ان الواضع اما ان يتصور هيئة فاعل مثلا في ضمن اي مادة كانت ووضعها لمن
قام به المبدأ او تصورها وتصور من قام به المبدأ لكن وضعها في ضمن المواد المعينة الملحوظة
اجمالا لمن قام به ذلك المبدأ مثلا وضعها في ضمن الضرب لمن قام به وفي ضمن النصر لمن قام به
وهكذا او تصورها في ضمن اي مادة كانت لكن وضعها لكل من قام به مبدأ من المبادي فعلى
الاول يكون الموضوع هو النوع المقول على افراد كثيرة من الالفاظ كهيئة فاعل وهيئة زيد
قائم مثلا ويكون الموضوع والموضوع له عامين وعلى الثاني يكون النوع المتصور آلة
للملاحظة وعنوانا للموضوع ومغايرا له لا نفسه فيكون الموضوع هو جزئيات الاضافية
لذلك النوع والوضع والموضوع خاصا اضافيا وان كان عاما في الواقع وعلى الثالث
يكون الموضوع ايضا هو النوع لكن يكون الموضوع له هو الجزئيات الحقيقية الملحوظة اجمالا
فيكون الوضع عاما لكون العنوان الكلي والآلة الملاحظة امرا عاما وهو من قام به المبدأ
والموضوع له خاصا لما ذكر والاقرب عندي شق الاخير والوضع في جميع هذه الاقسام
نوعي نعم لو قلنا بان الموضوع هو النوع او الجزئيات المندرجة تحته لكن بعد ان يكون
النوع مرآة للملاحظة لا لو قلنا بان الموضوع في المشتقات اولا وبالذات هو المقطع
من المبادي المعينة لمن قام به ذلك المبدأ او الجزئيات المندرجة تحته كان وضع ضاربا

اولا

اولا من غير ملاحظة امر آخر لمن قام به الضرب او لكل من قام به كذلك وهكذا فيكون الوضع شخصيا
لا نوعيا وقس على هذا حال المركبات وغيرها الا ان الظاهر من الاستقراء نوعية الوضع في الكل
ويدخل في الوضع النوعي المشتقات من الافعال والصفات والمركبات بجميع انواعها والمثنى
والمجموع والمصغر والمنسوب وان عين الواضع المادة دون الهيئة بل في ضمن اي هيئة
كانت او لم يعين شيئا منهما بل عين نوع العلاقة فقط فذلك ايضا وضع نوعي وربما مثل
للاول بالمصادر فان الواضع عين مادة الضرب مثلا في ضمن اي هيئة كانت للدلالة
على الحدث المعين وهكذا حال العلم والجهل والنصر وغيرها من الاحداث والظاهر عندي ان
المصادر كلها موضوعة بالوضع الشخصي وكل ما اشتق منها موضوعة بالوضع النوعي في التحقيق
هناك قسم ثالث مع ان الغالب في المشتقات هو تغيير المادة ايضا بالزيادة او النقصان
او كليهما وللثاني مثل بالمجازات لو قلنا بالوضع فيها اذ الواضع لم يعين هناك الا نوع العلاقة
من العلائق المعتبرة اذن ان اللفظ الذي عينه للدلالة على المعنى الحقيقي يستعمل في المعنى
المجازي بعد تحقق احدى العلائق بينهما بمعونة القرينة الصارفة فالدال وان قلنا انه
اللفظ بشرط القرينة لكن الدلالة مستندة اليها والغالب انها حالية او عقلية ولا مادة
هناك ولا هيئة اعلم ان بعض المحققين ممن تاخر بعد تحقيق اقسام الوضع قال
بقي هنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس وضعه شخصيا
ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعها
الواضع وجب ان يتصوره بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال
فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد هذا النوع في
هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ كاختلاف المستعمل او الزمان بخلاف النوع
الموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه لا ان يكون

لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم
ارادوا بالوضع الشخصي في المعنى اعني وضعا لا يختلف لاختلاف راجعا الى اصل اللفظ كما لا اختلاف
في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابله اي المعنى اعني وضعا ما يختلف
بحسب اصل اللفظ لا من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم قاصرة عن
افادة هذا المعنى صريحة في خلافه والامر في ذلك بين بعد وضوح المقصد انتهى كلامه وفيه نظر
لان بعد تعيين المادة والهيئة واعتبار الترتيب يصير اللفظ جزئيا حقيقيا يمتنع فرض صدقه
على كثيرين وتعدد المستعملين واختلاف زمان الاستعمال لا يوجب الكلية وزعم التشخص والتلازم
القول بعدم وجود الجزئي الحقيقي لان زيدا الموجود في هذا الآن غير الموجود في الآن السابق
واللاحق والموجود في ذهن عمرو غير الموجود في ذهن بكر وهو بين البطلان بالضرورة وبالجملة فهذا التعدد
اعتباري صرف ومثل هذا لا يقتضي امكان صدقه على كثيرين في الواقع للزوم المحذور واما انقسام
الوضع بعد اعتباره نفسه في الموضوع له فهو على ضربين عام وخاص وذلك لان الواضع حين الوضع
لا بد ان يتصور معنى عاما اي كليا مقولا على كثيرين او خاصا اي جزئيا حقيقيا وذلك المعنى المتصور
هو المعبر عنه في الاصطلاح بالعنوان وآلة الملاحظة وعلى الوضعين اما ان يكون الموضوع له
موافقا للعنوان في العموم والخصوص اي وضع اللفظ بازاء المعنى المتصور او مخالفا فيهما
فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما وذلك كثير كالماء و
الانسان والفرس والحيوان وغيرها مما لا يحصى والثاني ان يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا
كذلك وهذا ايضا كثير كالاعلام الشخصية الثالث ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما
وهذا القسم غير متصور ولا متحقق الرابع عكسه وهو ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا بمعنى
ان الواضع تصور معنى عاما ووضع اللفظ بازاء الجزئيات المندرجة تحته الملحوظة اجمالا فيكون
الموضوع له هو كل واحد من تلك الخصوصيات وهذا القسم مما اختلف في وقوعه اهل العربية والاصول

في تقسيم الوضع الى العام والخاص

فالقدماء

فالقدماء منهم اي المتقدمين على المتأخرين يثبتونه واختلفوا في مصداقه فبعضهم جعله
المبهمات الثلاثة والمشتقات والحروف وهو الظاهر من العضدي وشرحه في بيان قولهم
الحرف غير مستقل بالمفهومية وآخر جعله المضمرات واسماء الاشارات والموصولات واستثنى
بعضهم من الاول الضمير الغائب واما بعضه في الظاهر ان مراده من البعض المستثنى هو
الذي يكون مرجعه كليا ونقل عن السيد الشريف انه قال اذا كان المرجع اليه متشخصا فلا شك
في جزئيته اما اذا كان كليا عاما ففي كليته وجزئيته بحث وفي تعليقه على العضدي انه لا فرق
بين الصورتين وحكم صريحا بجزئية الجميع وبعضهم كصاحب المعالم وبعض اجلة المتأخرين
اضاف الى المبهمات الحروف والافعال الناقصة والتامة ايضا لكن بالقياس الى ما اعتبر
فيها من النسبة الى الفاعل فقال الافعال التامة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث
الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه وعد المشتقات باسرها من القسم الاول بل الاخير عد منه
كل ما وضع نوعا وقال وضابطه اي ضابط القسم الاول الرابع كل مستعمل في غير منحصر
لامر مشترك لم يستعمل فيه والظاهر عندي مختار العضدي فلفظ هذا مثلا وضع باعتبار
تصور معنى عام وهو المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده ملحوظا اجمالا ومن
والى وفي وضعت باعتبار لحاظ الابتداء والانتهاء والظرفية المطلقة لكل ابتداء
وانتهاء وظرفية شخصية معينة بخصوصه وضارب مثلا وضع باعتبار تصور من قام
به الضرب لكل شخص قام به ذلك المبدأ وهكذا الى فالوضع في جميعها عام لعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراده الشخصية والقدماء انكروا ذلك وقالوا
ان الموضوع له هو ذلك المعنى العام الذي لوحظ حال الوضع وما استدل على فساد
مذهبهم بوجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها
فيها لان مصحح الاستعمال منحصر في الوضع والعلاقة والوضع الذي هو اقوى موجود هنا

مجازا ان يقال هذا ويراد به فرد ما من المشار اليه المذكر وانا ويراد به متكلم لا بعينه والاقرب
ويراد بهن ما يتعلق به الصلة والتالي باطل بالضرورة للقطع بعدم جواز هذا الاستعمال
وما قيل من ان هذا الايراد مشترك الورود اذ لو كان الامر على ما ذكره المتأخرون يلزم جواز ذلك
الاستعمال ولو مجازا مع عدم جوازه مطلقا كما اعترفتم فجوابه ان الاطراد معتبر في الحقائق
دون المجازات فلو سلم الاستلزام مجازا لا ضير فيه اذ التخلف عن العلاقة جائز بل كثير كما في امتناع
اطلاق النخلة على غير الانسان مع وجود المشابهة والشبكة للصيد مع المجاورة والاب
للابن وبالعكس مع السببية والتخلف عن الوضع على الوضع غير جائز والفرق بين
الوضع والعلاقة مع اشتراكهما في السببية انا علمنا بالتتبع والاستقراء ان الاذن في
الاستعمال من الواضع في صورة العلاقة اكثري وفي صورة الوضع كلي فلذا جاز التخلف
عنها ولم يجز عنه ولا ينافي ما قلنا ما اشتهر من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى
ذلك جواز تخلف الاستعمال ومقتضى ما ذكرنا جواز اصل الصحة وبينهما فرق بين فان
فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ للمعاني الكلية واستعملت فيها وفهمت الخصوصيات
من القرينة قلنا انا نعلم علما ضروريا وجدانيا ان المستعمل استعملها في الخصوصيات مع عدم
تعقل المعنى الكلي اصلا الثاني لو صح ما ذكروه لكانت المبهمات وغيرها مما لم تستعمل
الا في الخصوصيات مجازات بلا حقائق اذ الكلام مفروغ الاتفاق على ان المستعمل فيه هو
الخصوصيات وتسليم الثاني بعيد غاية البعد والا لما اختلف فحول اهل العربية والاصول
في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج النافي للاستلزام في التمثيل الى بعض المركبات
الغير المانوسة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل وبلفظ الرحمن
وبعض الافعال المنسلخة عن الزمان فالعدول عن هذه الالفاظ المتداولة الواضحة
دليل على فساد هذا القول الثالث لو كان الموضوع له هو المعاني الكلية لسبق

الى الذهن

لسبق الى الذهن عند الاطلاق اولا ثم انتقل منها الى الجزئيات ثانيا والتالي باطل لما مر
من ان المستعمل لم يتعقل المعنى الكلي فيها ابدا الرابع لو صح لكانت معاني الحرفية مستقلة
كما في الاسمية فيصح الحكم عليها وبها اذ من المسلمات ان الابتداء المطلق والانتهاء المطلق
والاستعلاء المطلق مثلا مستقلة بالمفهومية وحجة القدماء على مختارهم امور الاول انه
لو كان الموضوع له هو الجزئيات لوجب استحضار ما لا يتناهى دفعة والتالي باطل فكذا المقدم
بيان الملازمة ان وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره وهذه الخصوصيات غير محصورة
قطعا الثاني نص اهل اللغة على ان هذا وضع لكل مشار اليه المذكر وانا للمتكلم وانت
للمخاطب ومن للابتداء وفي للظرفية وعلى للاستعلاء وغيرها ولا ريب ان تلك
المعاني مفاهيم كلية عامة الثالث لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للجزئيات
لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروه في المشترك والمرتجل والحقيقة
والمجاز والمنقول والمذكورات خارجة عن الاقسام الاربعة الا ان يوجه بادخالها في المشترك
فقط واني عنه فلان الشرط في تحقق المشترك تعدد الوضع وهو هنا واحد لانه الموضوع
والجواب عن الاول بمنع الملازمة ان اردتم بتصور المعنى تصوره التفصيلي اذ
تصور الاجمالي للمعنى يكفي في وضع اللفظ له وبمنع بطلان التالي ان اردتم بالتصور
الاجمالي فان المحال هو استحضار ما لا يتناهى تفصيلا واما اجمالا بواسطة تعقل مفهوم
كلي كما نحن فيه فلا وعن الثاني بان المراد بقولهم هذا وضع لكل مشار اليه ان هذا وضع له
لمصداق المشار اليه دون مفهومه وانا موضوع لمصداق المتكلم دون مفهومه وقس
عليه الباقي فيحمل على المصداق دون المفهوم فتدبر ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان
المعاني تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه من الفاسد وهذا يحصل بارادة المصداق
اذ اللفظ انما يستعمل فيه دون المفهوم فان الاستعمال فيه لا يصح بالاتفاق وعن الثالث

يرجع الى منع انحصار منكر المعنى في الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء
وهم لا يقولون بهذا القسم فالحصر عندهم صحيح واما المتاخرون فان قالوا به لكنهم لم يغيروا
صنع القدماء في تقسيم الالفاظ حفظا لما استقر عليه كلام القوم في مبادئ العلم وانما نبهوا
على محله مختارهم في تحقيق المطالب الثالثة الحق ان المركبات كلها موضوعة بالوضع
النوعي وفاقا لكثير من المحققين كالمحقق الرضي والتفتازاني والسيد الشريف والسيد الزاهد
وغيرهم وخلافا لجماعة كالسيد العبيدي والازهري والرازي والحاجبي وابن مالك على ما حكي عنهم
فانهم نفوا عنها الوضع راسا لنا وجوه الاول نقل الوضع من جماعة من ائمة
الفن بل المشهور عندهم ذلك على ما قيل ويكفي النقل للدليل في المقام ولو احادا اذ
هو معظم طرق اثبات اللغة وحال التعارض بين النافي والمثبت من حيث هو معلوم
فلا حاجة الى الاستدلال وما قيل من ان ظاهر اكثر البيانيين في مقام التعريف العدم حيث
اخذوا الكلمة دون اللفظ فقالوا الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له و
المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له فجوابه ما اعتذر بعض الاجلة عنه وهو ان
البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في هذا الفن لوضعه لبيان تادية المراد بطرق
مختلفة وهو يحصل بانواع المجازات والاستعارات والكنايات لم يتعرضوا فيه الا لما
هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد مع انه يمكن حمل الكلمة على المعنى اللغوي الاعم منها
ومن الكلام ويدل عليه تصريح علماء البيان باجراء الكنايات والاستعارات في المركبات
واتفاقهم على المجاز المفرد والمركب ولا ريب ان المجاز فرع وضع اللفظ لمعنى
حقيقي فهذا التقسيم منهم دليل على احد التوجيهين اللذين ذكرنا ويؤيده صدور الاعتراض
على بعض البيانيين حيث اخذوا اللفظ فيها دون الكلمة وبالجملة فالوضع غير مختص
بالمفردات للقطع بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاضافي والاسنادي اثباتا ونفيا

الوضع

الوضع كالمفردات الثاني ان معاني المستفادة منها عند اتحاد الهيئة وان اختلفت
المادة واختلافها باختلاف الهيئة وان كان المادة متحدة بيانه ان المستفاد من ضرب
زيد ونصر عمرو وقعد بكر شيء واحد وهو نسبة الحدث الى الفاعل في زمان واحد ومعنى و
المستفاد من غلام زيد الاضافة غير ما يستفاد من زيد غلام الاسنادي مع اتحاد المادة فنعلم
ان الواضع وضع الهيئة المعينة للدلالة وتستند الدلالة اليها الثالث لو انتفى
الوضع في المركبات لاستحال استفادة المعنى منها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انحصار
الدلالة اللفظية الوضعية في الحقائق والمجازات واذا انتفتا انتفت الدلالة وبانتفائها
انتفت الاستفادة اما انتفاء الحقيقة فهو واضح لترتبها على الوضع واما انتفاء المجاز
فلاستلزامه الوضع بالضرورة وان لم يستلزم الحقيقة وبطلان التالي غني عن البيان الرابع
لو انتفى الوضع عنها لكان المجاز في المركب من المجازات التي لا حقيقة لها ولم يقل احد
بذلك مع كمال احتياجهم في مقام التمثيل لمثله ردا على من انكر وجود المجاز الذي لا حقيقة
له بل لا يصح التجوز في المركبات اصلا لان المجاز وان قلنا بعدم استلزامه للحقيقة
يستلزم الوضع قطعا فيلزم ان لا يكون المركبات حقيقة ولا مجازا وح يتحقق الواسطة
بينهما وهو باطل بالضرورة للاتفاق على انحصار الاستعمال الصحيح فيهما وبهذه الادلة
اكتفى لا يخفى من نظر الى ان المجموع يثبت المطلوب حجة النافي انه لو كانت المركبات
موضوعة لتوقف استعمال الجمل على النقل من العرب كالمفردات والتالي باطل فالمقدم مثله
على ما حكي عنه وايضا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا دلالة
الحركات المخصوصة على النسب المخصوصة لتلك المعاني وتوالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على
السمع التفت الذهن الى المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى البعض فهو السامع واذا حصلت المفردات بالنسبة المذكورة
في ذهن السامع حصل العلم بالمعاني المركبة اقامه جماعة منهم العميدي لكنه استدل به على عدم توقف العلم بالمعاني المركبة على العلم

بحجة اخرى

بوضعها لها الا على انها غير موضوعة قال الازهري في شرح الالفاظ على ما نقل عنه دلالة الكلام هل هي وضعية ام عقلية الاصح الثاني فان من عرف مسمى زيد مثلا وعرف مسمى قائم وسمع زيد قائم بعد

باعرابه المخصوص فهم بالضرورة معنى هذا الكلام والجواب عن الاول ان المتوقف على النقل جعل

الموضوع شيئا كبعض المفردات دون الموضوع نوعا كالمركبات وبعض المفردات فيكفي فيه

الاذن والرخصة من الواضع في نوع اللفظ والمركبات من هذا القبيل فان اردت من الوضع المتوقف

من الوضع الشخصي فنعم الوفاق وان اردت منه النوعي فالجواب عامر وعن الثاني ان ايجاب اجتماع المفردات

بعضها مع بعض على الوجه المخصوص للعلم بالمعاني مسلم لكنا نقول ان الدلالة مستندة الى الاجتماع على لا نقل النوع بها الضرورات

على الوجه المخصوص لا على مطلق الاجتماع وهو واضح فيكون ~~الكلية له~~ الدال هو الهيئة المخصوصة

وهو المعنى بالوضع النوعي وثمرة هذا الخلاف علمية لم يترتب عليه شيء في الفروع الا ثمرة الجزاء في

التعليقات النذرية وشبهها الرابعة اختلفوا في ان المجاز هل هو موضوع ام لا بل دلالته عقلية في ان دلالة المجاز وضعية او عقلية

على الظاهر من الاكثر العدم كالعلامة في نهاية والمحقق الشريف والعميدي والبيضاوي والسيد العبري والتفتازاني

والكاتبي وغيرهم وقال جماعة بالثبوت وهو المنقول عن الآمدي والسبكي واختاره الحاجبي والعضدي

والحق ان هذا النزاع لفظي كما حققه جماعة مترتب على الخلاف في تفسير الوضع فمن عرفه بتعيين اللفظ

للدلالة بنفسه قال بعدم الوضع في المجاز ومن ترك القيد الاخير واخذ الدلالة مطلقا قال بانه موضوع

ويمكن ان يترتب ايضا على تفسير الوضع النوعي فمن قال انه عبارة عن تعيين الهيئة المخصوصة للدلالة

في ضمن اي مادة كانت واسند الدلالة الى الهيئة المعينة فلا يقول بالوضع في المجاز ومن قال ان

الوضع النوعي اعم من تعيين نوع اللفظ وتعيين نوع العلاقة فقد قال فيه بالوضع ايضا فعلم

ان هذا النزاع مترتب على الاختلاف في الاصطلاح ومن قال بالوضع فيه قال دلالة المجازات ايضا

وضعية ومن قال لم يقل به يقول ان دلالتها عقلية وثمرته كثمرة السابق علمية ويمكن ان يقع

بظهور ثمرتها عند تعارض الادلة وتقديم ما كان دلالته بالوضع على ما كان دلالته بالعقل فتنبه اذا

اذا عرفت

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المجاز في اصطلاح الاصوليين اعم منه ومن الكناية وينطبق على ما ذكرنا اطلاقهم وذلك

بخلاف البيانيين فانهم جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ولذا زادوا في تعريف المجاز مع قرينة عدم ارادة

الموضوع ولازمه وصرحوا بخروج الكناية بهذا القيد وبعض الحدود خال عن القيد الاخير واكتفوا باخراج

المجازات بالباقي كصاحب التلخيص لان الكناية يمكن ان يراد فيها معنى الموضوع له ايضا وقول صاحب

المفتاح باشتراط ارادة المعنى الموضوع له ولازمه شاذ والتفصيل موكول الى محله فظهر ان الاصطلاحين

مختلفان ومجاز الاصوليين اعم من البيانيين وسبب هذا الاختلاف اختلاف الغرض في العلمين فان

علم البيان لما كان متكفلا لبيان الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكانت الكناية طريقا

معروفا ممتازا عن غيره يترتب عليه احكام كثيرة كان المناسب جعله قسما على حدة ومبحثا مستقلا

بخلاف علم الاصول فانه يبحث فيه عن الالفاظ من حيث يبتني عليها استفادة الخطابات الشرعية

ويكفي لذلك ان يبحث عنها من حيث انها تنتقل بالافادة لاجل الوضع اولا تنتقل لانتفائه بل تحتاج

الى القرينة ثم اعلم ان كلا من الحقيقة الشرعية اللغوية والعرفية والشرعية مطلقا ومجازاتها باسرها ولما كان البحث

عن كون المعنى الاصطلاحي منقولا بواسطة بمعنى ان الحقيقة كانت في اللغة بمعنى الشيء الثابت ثم

نقل الى الذات الثابتة ثم الى المعنى الاصطلاحي كما يظهر من الاحكام او بواسطتين بمعنى كان في اللغة

بمعنى الثابت ثم نقل الى الاعتقاد الثابت ثم الى القول الثابت ثم الى المعنى الاصطلاحي

كما صرح به السيد عميد الدين او بغير واسطة كما هو الظاهر من علماء البيان وبعض الاصوليين قليل في ان اللفظ هل يكون بعد الوضع وقبل الاستعمال حقيقة او مجازا

الجدوى طويت عنه كشحا البحث الثاني في تحقيق احوال اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال هل يكون

حقيقة او مجازا او لا يكون شيئا منهما احتمالات والصواب انه لا شيء منهما قبله اي لا يتصف بكونه حقيقة

ولا مجازا قبل الاستعمال لعدم صدق احدهما عليه لاخذ الاستعمال في التعريف والمعروض انه لم يستعمل

بعد ثم اختلفوا في ان الاعلام كزيد وعمرو مثلا هل يتصف بوصف الحقيقة والمجاز ام لا فقال الاكثر

ومنهم الآمدي في الاحكام والعلامة في نهاية بعدم الاتصاف واستدل الفاضلان المذكوران في الكتابين بان الحقيقة انما تتحقق

عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غيرها وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي

المجازي موضوعا في اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها استعملها

فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا و

وقال السيد الاجل عميد الدين في شرحه لبعض نقض هذا الدليل وفيه نظر لان اكثر الاعلام منقولة عن

معان وضعها اهل اللغة لها كالاعلام المرتجلة نحو زيد فانه موضوع لمعنى فان زيدا مصدر زاد

وعمرو مصدر عمر وكونها مستحقة لاعتبار وضعها اهل اللغة ولا في غيره مما لا خفاء به ثبوت

الواسطة بين نوعي التقسيم اقول فيه النظر لانه ليس مراد هذين الفاضلين من نفيهما الاستعمال

في الموضوع له او غيره انكار غيرية المطلقة حتى يلزم استحالة ثبوت الواسطة بينهما بل المراد نفي غير الوضع

بلا ملاحظة غيرية بالنسبة الى المعنى الحقيقي لغة وهذا لا يقتضي نفي الواسطة بل تحققها كما اعترف الناظر

في خلال كلامه بعد قوله وراء ابطال اللغة فليست حقايق ولا مجازات ولا يخفى ما في انكاره

عليهما واعترافه بالمنكر بعده والحق انه ان كان مرادهم بقولهم لا يكون الاعلام حقيقة ولا مجازا

عدم الاتصاف في اللغة فهو مسلم ولكن نقول به الى عدم كونها حقيقة وحينئذ فلان اهل اللغة لم

لم يوضعوا هذه الاسامي بازاء تلك المسميات والعلم كونها مجازا فلان واضعها لم يلاحظ حين الوضع

مناسبتها مع معنى آخر وان كان مرادهم نفي الحقيقة مطلقا في اي لغة كان فهو وهم لانها بالنسبة الى

اوضاعها الجديدة حقيقة قطعا وتعريف الحقيقة صادق عليها ولا يخفى عليك ان هذا التفصيل

بالنسبة الى اكثر الاعلام الا بعضها فموضوع في اللغة ايضا كما لا يخفى فيكون حقايق لغوية

في انواع العلاقات المعتبرة لصحة استعمالات المجازية اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي

الا لعلاقة بينه وبين الموضوع له معتبرة عند اهل اللغة والا لزم الهرج والمرج وارتفع التفهيم والتفهم

ولم يثبت شيء من الاحكام مطلقا وليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق

لفظ الموضوع بازائه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل

العلاقة

العلاقة المصححة للاستعمال هي التي اعتبر نوعها اهل اللغة ولم يعلم المنع عن خصوص الاحاد ثم اختلفوا في عددها

فقال بعضهم اثنان المجاورة والاتحاد في الصفة وبعضهم خمس وبعضهم عدها احد عشر نوعا وحصرت

عند القدماء في خمسة وعشرين ١ السبب للمسبب كالعلم للرواية ٢ عكسه كالغواية للجهل ٣ الكل للجزء كالانامل

للاصابع ٤ عكسه كالوجه للذات ٥ الملزوم للازم كطلوع الشمس للنهار ٦ عكسه كشد الازار للاعتزال ٧

الشيء لما اشابه كالاسد للشجاع ٨ المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة ٩ عكسه كالمشفر للشفة ١٠

الخاص للعام كزيد للعلماء ١١ عكسه كالعلماء لزيد ١٢ حذف المضاف نحو واسئل القرية ١٣ حذف المضاف اليه

نحو رجب مالك ١٤ التسمية باسم المحل نحو جرى الميزاب ١٥ كالمحلي بالمضاف ١٦ الاول اليه نحو اني اراني

اعصر خمرا ١٧ ما كان عليه نحو واتوا اليتامى اموالهم ١٨ الآلة لذي الآلة كاللسان للذكر ١٩ البدل

للمبدل كالصوم للهدي ٢٠ عكسه كالدم للدية ٢١ النكرة المثبتة للعموم نحو علمت نفس ما قدمت ٢٢ المعرف

باللام لواحد نحو وادخلوا الباب سجدا ٢٣ الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا ٢٤

الزيادة نحو ليس كمثله شيء ٢٥ الضد للضد كالحاتم للبخيل والظاهر ان جميع الاصوليين مطبقون على اعتبار

تلك العلائق ولكن يقول كل فرقة من مذهب برجوع الجميع الى ما اختاره ووجه الضبط انه لا بد ان يوجد

المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب الزيادة او النقيصة او الملازمة في الجملة ذهنا او خارجا

او غيرها فالزيادة كقوله ليس كمثله شيء والنقصان كحذف المضاف او المضاف اليه او غيرهما كقوله ان تضلوا

فانه تقدير لئلا تضلوا على تقدير ومن باب حذف المضاف على آخر وهذا النوع من المجاز يسمى بالمجاز في الاعراب

كالثاني عشر والثالث عشر والملازمة يتحقق في السبعة الاول والرابع عشر والخامس عشر وما عدا ذلك

يتحقق في ساير الصور فان قلت الظاهر من كلام علماء البيان ان المعنى المجازي لازم للمعنى الحقيقي وكثير من

العلايق المذكورة لا يفيد اللزوم قلت ليس المراد من اللزوم تصور المعنى المجازي عند تصور المعنى الحقيقي

بل المراد حيثية منه انتقال الذهن من المعنى الحقيقي الى المجازي ولو بواسطة بعيدة عن هذا اللزوم اللزوم

في الجملة والمعنوي يشهد لذلك كلام المحقق الشريف في رسالته المسماة بالكبرى في مبحث دلالة الالتزامية وترد

[illegible]

علماء الاصول وبيان لزومه في الجملة كاف في تنبيهنا ثم اعلم ان اطلاق المجاز في عرف العرب
ليس بمعنى المشهور المقابل للحقيقة بل يكون بطريق الاشتراك او المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه في غير
ما وضع له بل استعمل الموضوع له على الشأن وبل الظاهر المتعارف عندهم وهو الذي يسمونه بالمجاز العقلي
وفي الاسناد وفي الاعراب وفي الحذف والزيادة في اختلاف الحال كتسميتهم الاول بالتغيير و
ان كان جعلوه ايضا على احتمال من القسم الاول الا ان ارتكابه يوجب بعض الموارد للتكلفات
البعيدة مثلا في نحو وجاء ربك ليس المراد من الرب الامر حتى يكون مستعملا في خلاف ما وضع له بل المراد
منه معناه الاصلي لكن لا يستقيم المعنى بدون التقدير وقس عليه الباقي ويشهد لذلك كلمات اهل البيان
في زبرهم ومؤلفاتهم كصاحب التلخيص في آخر بحث الحقيقة والمجاز حيث قال وقد يطلق المجاز على كلمة
تغير حكم اعرابها وقال المحقق التفتازاني في شرح هذا الكلام اعلم ان الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها
عن معناها الاصلي الى غيره كذلك توصف به لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره وقال صاحب المفتاح
وارى هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبها به لاشتراكهما في التعدي عن الاصل الى غير الاصل
لا ان يعد مجازا ولهذا لم اذكر الحد شاملا له لكن العهدة في ذلك على السلف وقال الشارح المذكور
بعد نقل كلام السكاكي وفيه نظر وبين وجه النظر وذكر في خلاله كلاما صريحا فيما ذكرنا تركناه مخافة التطويل
من اراده فليراجعه فتبين مما ذكرنا ان مراد المص والقوم المجاز في الاعراب من اقسام المجاز المقابل للحقيقة
مبني على التسامح ويحتاج في تأويل كلامهم الى ارتكاب استخدام ونحوه والعجب من الشارحين الفاضلين
كيف غفلا من حقيقة الحال ولم يتعرضا لتحقيق المقال واعلم انهم بعد اتفاقهم على وجوب تحقق
العلاقة في المجاز اختلفوا في انه هل يشترط في احاد المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة ام يكفي وجود
العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي واعتبار نوعها فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول و
واختار المشهور ان وجود العلاقة يكفي عن نقله وهو الاقوى لنا ان الفصحاء والبلغاء والخطباء
والشعراء وارباب الاراء في جميع الاعصار والامصار يأتون بانواع المجازات واقسام الاستعارات

والكنايات

والكنايات التي لا توجد في زبر الاولين والاخرين من اللغويين ولم يقرع بها سمع احد من السابقين
واللاحقين ويتزينون بكثرتها مصنفاتهم ومؤلفاتهم ويفاخر كل واحد منهم بها على الآخر ولم ينكر عليهم
عليهم احد من الناظرين الماهرين حتى الخصم بل نقطع ان ايراد المستحدثة والافكار المبتدعة التي حدثت
في زماننا وما ضاهاه كان يمتنع امتناعا عاديا تحققها في الزمن السابق فضلا عن ان يكون مرويا فان
كان المعتبر هو النقل من ائمة اللغة لشاع الانكار عليهم وتخطئتهم لانا نعلم من دأبهم ايراد الاعتراضات
حيث صدر من واحد منهم زلة ما فضلا عن ذلك الخطأ الواضح والغلط اللائح فالسكوت منهم والتلقي بالقبول
اقوى دليل على عدم اعتبار النقل وايضا اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية حقيقة كان او مجازا
مجاز لغوي مع ان اهل اللغة لم يعرفوا هذه المعاني ولم يستعملوا فيها ضرورة ان الاستعمال فرع العلم
بالمعنى المستعمل فيه وفيه نظر يظهر بادنى تأمل ان كان برهانيا لكنه جدلي واستدل عليه ايضا بانه لو كان
المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النقل دون
العلاقة حينئذ مستقل بتصحيح العلاقة ودونه لا يصح فاستوى حالان وجودها وعدمها فلا معنى للنظر
فيها واما انتفاء اللازم فلاتفاق اهل العربية على الافتقار اليها واجيب عنه بان اللازم هو الاستغناء
في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اطبق عليه افتقار الواضع في الوضع اليه لا افتقار المتجوز في تجوزه
سلمناه لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع على
الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتوقف جهة حسنه وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانا نقطع
ان المتكلم اذا اراد استعمال اللفظ في المعنى المجازي تفحص عن حال العلاقة وكونها من انواع المعتبرة
حتى يعتقد صحته ويتمكن من عرضه على العقلاء حتى لو كان الكلام من غيره واراد ادخاله في مؤلفه
جدد النظر فيه ولاحظ صحته وينسبه لقضية السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان واما ثانيا
فلان قوله سلمناه يدل بظاهره على تسليم اتفاق اهل اللغة العربية على افتقار المتجوز حين التجوز
الى النظر في العلاقة لانه قال اولا والذي اطبق عليه افتقار الواضع في الوضع لا افتقار المتجوز في

بجوزه وقال ثانيا سلمناه والظاهر منه تسليم المقدمة الممنوعة وهي افتقار المتجوز في التجوز وقوله لكن
الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا يدل على عدم افتقار المتجوز في التجوز
كما يشهد به قوله اذ قد يفتقر اليه وهذا ليس الا الانكار بعد الاقرار والتنافي بين الكلامين المتصلين
الا ان يحمل على تسليم الافتقار في الجملة كما فعله السيد وهو كما ترى فتنبه واعلم انه فلان الا الاطلاع
على الحكمة الباعثة على العدول الى المعنى المجازي ومعرفة جهة حسنه ليس موقوفا على النظر في العلاقة بل
على النكات الخارجية والمحسنات البديعية كما لا يخفى نعم يمكن تصحيحه بارتكاب خلاف الظاهر والتكلف البعيد
او تقدير في الكلام ولا يذهب عليك ان النزاع في ان المجاز موضوع بالوضع الشخصي او النوعي مبني على
هذا النزاع فمن قال باعتبار النقل قال بالاول ومن اكتفى بالعلاقة قال بالثاني وهو الاظهر في
ان المجاز هل هو موضوع ام لا فليس متفرعا على هذا الخلاف كما توهم احتج الخصم بوجهين الاول انه
لو لم يشترط النقل في الاحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز اطلاق النخلة على طويل غير الانسان
للمشابهة والشبكة على الصيد للمجاورة والابن على الاب وبالعكس للسببية والمسببية واللازم باطل اتفاقا
فكذا المقدم والجواب ان عدم الجواز ربما يستند الى اختلاف وضع العلائق فبعضها موضوع نوعا
وبعضها صنفا وبعضها بشرط وعلاقة المجاورة من قبيل الثالث لعل الواضع اعتبر في تسمية
الشيء باسم ما يجاوره ان لا يكون بين نوعيهما كمال المنافرة وهو يتحقق بين نوع الشبكة والصيد كما
لا يخفى والاول والثالث من قبيل الثاني سلمنا ان وجود العلاقة يقتضي صحة الاستعمال لكن نقول
تخلف الصحة في هذه المذكورات لا يقدح فيما ذكرنا فانه ربما كان لمانع مخصوص والمانع ليس
جزءا من المقتضي وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع جائز الثاني انه لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا
او اختراعا وهما باطلان اما الملازمة فلان اثبات ما لم يصرح به فان كان بجامع مشترك بينه
وبين ما صرح به يستلزم الحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه وهو
الاختراع واما بطلان التالي بقسميه فلما سيأتي من بطلان القياس وبطلان الاختراع ظاهر والجواب

انا لا نسلم

انا لا نسلم انه اثبات ما لم يصرح به بل صرح الواضع بصحة هذا الاستعمال حيث اعتبر هذه العلاقة سلمنا
لكن لا نسلم بطلان مطلق القياس بل القياس المنصوص او القياس يكون علة الحكم فيه قطعية يكون حجة
ومعتبرا اتفاقا ويعبرون عنه بتنقيح المناط وما نحن فيه من قبيل الاول او الثاني قطعا وايضا
لا نسلم انه كلما لم يكن ثبوت الحكم فيه بجامع يستلزمه يكون اختراعا وانما يكون اختراعا لو لم يعلم الوضع وليس
كذلك فانا نعلم بالاستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانه يثبت بالوضع قطعا
ولا يجب التنصيص في واحد واحد بل قد علم علما كليا بالاستقراء التام البحث الرابع في علائم الحقيقة والمجاز

في بيان علائم الحقيقة والمجاز

وهي قسمان قسم يشملهما وقسم يختص باحدهما اما الاول فمنها نص اهل اللغة على الاسم او الحد او الخاصة فالاول
كان يقول هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى او مجاز فيه والثاني كان يقول هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى بالوضع
الاول او بالوضع الثاني والثالث كان يقول هذا اللفظ لا يحتاج في افادة هذا المعنى الى العلاقة او
الى القرينة الصارفة او يحتاج في افادته اليهما ومنها وجدان احدى الخواص اذا وجدنا لفظا يستعمل
في معنى ومعه شيء من خواص الحقيقة او المجاز التي سنذكرها علمنا قطعا انه حقيقة او مجاز في المعنى لان

نفي التبادر

خواص الشيء لا يوجد في غيره واما المختصات الحقيقية فمنها تبادر المعنى الى الذهن عند الاطلاق لا بملاحظة او من
حيث الارادة على خلاف فيه ونظر الثمرة في المشترك فعلى الاول يكون المتبادر جميع المعاني معا وعلى
الثاني جميعها على البدلية ومقابله علامة للمجاز وجعل عدم تبادر الغير علامة الحقيقة وتبادر الغير علامة
للمجاز وهو منقوض على الاول بالمشترك اذا استعمل في معناه الحقيقي وعلى الثاني به ايضا اذا استعمل
في معناه المجازي فان المشترك اذا اطلق لم يتبادر الى الذهن بل يتردد بين الجميع فيخرج من الحقيقة ودخل
في المجاز على الاول وايضا اذا استعمل في المعنى المجازي يصدق عليه ان لا يتبادر غيره
لما قلنا انفا وان كان هو ايضا غير متبادر لكن لا يخفى عليك ان عدم تبادر الغير اعم من
ان يتبادر هو ايضا ام لا فيخرج من المجاز ويدخل في الحقيقة على الثاني وربما يجاب بانا
لا نسلم ان لا يسبق الى الذهن في المشترك عند الاطلاق معنى بل يتبادر احد معانيه لا على التعيين

وذلك كاف في علامة انتقاض التعريف بل الحق ان المتبادر من لفظ المشترك عند الاطلاق هو كل واحد
من معانيه على سبيل البدلية وهو الموضوع له والمعنى الحقيقي او يكون التردد في تعيين المراد لا في نفس
المدلول فالتبادر هنا حاصل ايضا وننتقض ايضا بالمطلق لان المتبادر منه هو الافراد التي بوه اتفاقا
وغيرها غير متبادر فيلزم خروجه من الحقيقة ودخوله في المجاز مع كونه حقيقة قطعا والجواب عنه
ان التبادر على قسمين حقيقي واطلاقي والمراد بالاول ان المسبوق هو المراد وليس الا ان عدم
التبادر امارة المجازية المعنى ان لم يوجد فيه شيء من علائم الحقيقة هو ما نحن بصدده ليس بهذه المثابة
بل يوجد فيه كثير من امارات الحقيقة وفيه في الجواب ايضا ان التبادر على قسمين حقيقي واطلاقي و
المراد بالاول ان المسبوق هو المراد وليس الا فيكون عدم تبادر غيره دليل المجاز وهو هذا هو الذي
يستند الى اصل الوضع وبالثاني ان المسبوق يشترط مراد قطعا وغير السابق يحتمل الشك فلا يكون هذا
النوع من عدم التبادر امارة المجاز بل يتوقف ثبوت المجازية على امارة اخرى وهذا هو الذي يتحقق
بكثرة الاستعمال والامارة للحقيقة هو الاول لا الثاني وكذا العدم في جانب المجاز ايضا ومنها عدم
صحة السلب المعنى عن اللفظ مثلا لا يصح ان تقول زيد ليس بانسان من حيث انه فرد من هذه الحقيقة لا من
حيث الخصوصية فان استعماله بهذه الحيثية مجاز يصح السلب وقد يعرف المجاز بالسلب اي بصحة
سلب المعنى عن اللفظ في الواقع مثلا تقول للبليد حمار لمجمعه مجازا لكن يصح ان تقول انه ليس بحمار في الواقع
كما تقول له مجازا انه ليس بانسان لكن يصح سلبه واعترض عليه بانه ان كان المراد بصحة السلب سلب
جميع المعاني فهو فاسد لان من جملتها المعاني المجازية وان كان المراد المعاني الحقيقية فاما ان
يكون بعضها او جميعها والاول لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية عما استعمل فيه اللفظ
مع كونه حقيقة كما في المشترك فلا بد من جميعها وح لا يقطع بصحة سلبه الا اذا علم كونه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية وهو لا يعلم الا اذا علم انه مجاز فيما استعمل فيه فاثبات المجازية يستلزم الدور
ودوروده على تعريف الحقيقة اوضح والتحقيق انه لا دور هنا لان صحة السلب لا يتوقف على

العلم

العلم بالمعنى الحقيقي بل على الوضع على العرف بمعنى انه يسلب المعنى المستعمل فيه بحسب العرف فان اراده
ولم ينكروا عليه علم انه هو المعنى المجازي للفظ وان انكروا يعرف انه المدلول الحقيقي له لا يقال هاهنا
يتوقف صحة السلب على علم اهل العرف بالمعنى الحقيقي ويلزم المحذور لانا نقول لا نم لزوم علم العرف بمدلول الحقيقي
والمجازي للفظ بل استقر محاورتهم على ذلك من غير تصورهم الحقيقة والمجاز فضلا عن تعيين المعنى الحقيقي والمجازي
عندهم سلمنا لكن التوقف عند العرف لا المريد المعرفة واين هذا من ذلك وكذا التبادر وعدمه يعرف
بالعرف فلا دور هناك ايضا وقيل في الجواب صحة السلب وان كان يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي في الجملة
لكن العلم به ليس موقوفا على العلم بالمعنى المجازي لان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في العلم بالمجازية والا
لزم اشتراك المرجوح بالنسبة اليه وايضا اذا علم معنى الحقيقي والمجازي جميعا ولم يعلم ايهما مراد المتكلم في
هذا الاستعمال فاذا يعرف بصحة سلب معنى الحقيقي عن المقام ان المراد هو المعنى المجازي ولا يلزم من كون
هذه العلائم حقيقة علامة في جميع الموارد على سبيل الاطراد بل يكفي كونها طريقا الى العرفان في الجملة
فلا يقدح عدم كونها امارة في بعض الموارد نعم يجب ان يكون المجموع علامة في جميع المواد لا كل واحد منها
وهو كذلك واعلم ان كلتي العلامتين معتبرتان بالنسبة الى عرف المتكلم والمخاطب فلو كان في عرفنا
لفظا مستعملا يوجد فيه تلك العلامتان فذلك دليل على كونه حقيقة في عرفنا فقط ولا يدل على كونه كذلك
في اللغة ايضا نعم لو لم يعرف له معنى حقيقي آخر في اللغة يمكن ان نقول بانه هو الموضوع له في اللغة ايضا
بضميمة اصالة عدم النقل ومنها الاطراد بان يستعمل اللفظ لاجل معنى في كل مورد تحقق فيه هذا المعنى الا انه
مثلا لفظ الانسان موضوع للحيوان الناطق وكل ما وجد من هذا المفهوم فرد في الخارج يصدق عليه انه انسان
حقيقة ولو كان موجودا من التولد ومنه يعرف المجاز بعدم اطراده بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل لا يمكن
استعماله في مورد آخر مع وجود ذلك المعنى فيه مثلا يصح ان تقول جرى الميزاب لتحقق المجاورة ولا يجوز ان تقول
ادع الشبكة مرعيا الصيد مع ان المجاورة ثابتة هنا ايضا ويجوز اسئل القرية باعتبار الاهل ولا يصح اسئل
البساط وان كان له اهل والاكثر عند جماعة منهم المصـ والحاجبي في المختصر والعضد في شرح المختصر

ان الاطراد ليس علامة للحقيقة وان كان عدمه امارة المجاز ومستندهم اطراد المجاز في بعض الموارد كالاسد للشجاع و
والا لم يتحقق الانعكاس لان المناط هو نوع العلاقة والنوع وهو المشابهة في المثال المذكور لا يطرد فانه
يقال للانسان نخلة باعتبار المشابهة ولا يقال للجدار نخلة مع ان المشابهة موجودة مع انا لا نسلم ان لفظ الاسد
الاسد ايضا يصح ان يقال في كل شيء في مرتبته وان كان طيرا او غنما واعترض عليه بان السخي يطلق على غير
الله للجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على غير الله للعلم والفضل والله عالم وفاضل والابخر
بالفاسق والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها واجب القربة مثلا مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة
وهذه الالفاظ حقيقة في هذه المعاني مع كونها غير مطردة فلا يكون عدم الاطراد امارة المجاز والجواب ان
اطلاق السخي والفاضل على الله ممنوع شرعا لا لغة لان اسمائه تعالى توقيفية مع ان الفاضل اطلق عليه في
بعض الادعية المأثورة وايضا يمكن ان يكون هذان اللفظان موضوعين لمن شانه البخل والجهل والله تعالى
منزه عن ذلك فلا يكون من مصاديق اللفظ لغة واطلاق القارورة على غير الزجاجة غير ممنوع لغة مع انه
يحتمل ان يكون موضوعا للمستقر الزجاجي ومن هنا ظهر ان الايراد الوارد على الحقيقة ايضا على المجاز مدفوع
بما ذكر ويظهر ايضا مما بين دفع الدور المتوهم ومنها استعماله في كلام اهل اللغة مجردا عن القرينة الصارفة
لا المعينة ومقابله المجاز نحو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وقيل اشتعلت النار ومنها
قول اللغوي هذا اللفظ اسم لكذا فانه يدل على حقيقته فيه ومنها تقدمه في الذكر لبعد كون الجميع
مجازات وكون الجميع حقايق يستلزم الاشتراك المرجوح وكون الاول مجازا والثاني حقيقة موجب
لزيادة الفرع على الاصل وترجيح المرجوح على الراجح التنبيه الخامس في وقوع المجاز والكلام فيه يقع
في مقامين الاول في وقوعه في اللغة ذهب معظم العلماء اليه وقطعوا فيها وخالف في ذلك ابو اسحق
الاسفرايني وهو شاذ مردود مصادم للضرورة لا ينبغي ان يلتفت اليه الا للتنبيه لنا ان استعمال
الاسد في الرجل الشجاع والحمار في البليد لا ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز والحقيقة والاول هو
المطلوب والثاني مع كونه مستلزما للاشتراك المرجوح الذي يرد عليه ما ادعاه الخصم في انكار المجاز مخالف

في وقوع المجاز في اللغة

للقوانين

للقوانين لانه لم يتحقق فيه شيء من علائم الحقيقة بل يفهم منه معنى يقطع بانه ليس هو المعنى الموضوع له وايضا
وقوع المجاز في فصحاء كلامهم وربما بلغ مبلغا صار سببا لادعاء ابن جني انه اكثر اللغة مع ادعائه
الاتفاق واقع على وقوعه وهو مسبوق وملحوق به فلا يعتد به احتج المخالف بانه لو كان المجاز واقعا
لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة والجواب ان عند اختفاء القرينة يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي ان
لم يقطع بعدم الارادة والا فصار مجملا ونهاية القدر من الاجمال قد يعرض للمعاني الحقيقية بسبب تعارض
الاقوال في بيان معنى الموضوع له والعجز عن الترجيح وغير ذلك على انه معارض بالمشترك عند انتفاء القرينة
المعينة فما هو جوابكم فهو جوابنا وما قيل من ان لفظ الاسد مع لفظة الحمام مثلا موضوع للرجل الشجاع
كما ان الاسد المطلق موضوع للحيوان المفترس فلم يكن هذا المعنى غير ما وضع له اللفظ مدفوع بان الضميمة
غير متعينة لانه قد يكون لفظ يرمي وقد يكون لفظ في الحمام وقد يكون الحق ونحو ذلك وهذا دليل على ان
المناط تحقق القرينة الدالة على مراد المتكلم على ان المنضم قد يكون حاليا ولزم منه ان يكون لفظ
مع شيء عقلي غير معين موضوعا بازاء معنى والبداهة تحكم بخلافه المقام الثاني في وقوعه في كتاب العزيز
ذهب طائفة من الظاهرية الى العدم والصواب انه في القران واقع كثيرا لا يكاد يحصى كقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم واينما تولوا فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار جدارا يريد ان ينقض وجاء ربك واخفض
لهما جناح الذل وليس كمثله شيء وجزاء سيئة سيئة وامثال ذلك وحمل هذه الالفاظ على معانيها الحقيقية
مقطوع الخلاف مدلا انه في بعضها يجر الى الكفر وفي بعضها الى خلاف ما ثبت من اللغة والمنقول
في بعضها بانه مجاز في الاسناد فلا يكون مجازا لغويا ولا يحتمل ان يكون المتنازع فيه هو المجاز اللغوي
وبانه مجاز في الاسناد المركب ويحتمل ان يكون المنفي هو المجاز في المفرد فلا يكون حجة على الخصم مما لا ينبغي
ان يصغى اليه لان الظاهر من كلامه العموم كما سيظهر من دليله اذ احتج ثم لو سلمنا لكن يكفي لاثبات المرام
تحقق مجاز مفرد في القران وهو موجود فلا نحتاج الى تكلف زائد احتج ان في تجويز الاول لو كان
المجاز واقعا في القران لصدق على الله تعالى انه متجوز وان اللازم باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه قام

في وقوع المجاز في كتاب العزيز

فعل يشتق له منه اسم لامحالة ولا البطلان الثاني في فلانه لايقع ان يطلق عليه متجوز اتفاقا والجواب المنع من
الملازمة لاستفاضته بالرواية وعلى تقدير التنزل نقول اسماؤه تعالى توقيفية لايقع اطلاق اسم عليه وان صحة
به الا باذنه فالامتناع ناش من هذه الحيثية لا من جهة اللغة فالمنتفي غير اللازم واللازم غير منتف على انه معارض
بالحقيقة فيلزم ان يصدق عليه انه محقق بل يجمع ما صدر عنه ويسند اليه كالحلال والحرام والمكروه والمباح
والجواز وغير ذلك مما لا يخفى تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا الثاني انه لو كان المجاز واقعا
فيه لزم وقوع الكذب فيه واللازم باطل بيان الملازمة انه يصدق نفي المجاز بمعنى انه يصح سلبه فلا يصدق
هو لاستحالة اجتماع المتنافيين وكل ما هو كذب لا يقع في القرآن بالضرورة والاجماع والجواب
انه يصدق نفي معنى الحقيقي لا معنى المراد والملزوم للكذب نفي المراد وذلك واين هذا من ذاك بل الامر
بالعكس يعني لو كان المراد من هذه الالفاظ في هذه الموارد معانيها الحقيقية لزم الكذب لانه يصدق
في الواقع انه لا يكون يد الله فوقها بمعنى الجارحة المخصوصة فوق ايديهم مثلا القضية صدقها سالبة
بانتفاء الموضوع البحث السادس في تعارض المشترك والمجاز وفيه بيان تعارض سائر الاحوال اعلم انه
اذا دار اللفظ بين الحقيقة وبين كل واحد من الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص تعين
حمله على الحقيقة بلا تعارض ح في الواقع لان الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع اولا
حتى يثبت المخرج وما عدا ذلك خلاف الاصل يحتاج ارتكابه الى الدليل وهو ظ لا يحتاج الى البيان واذا
دار الامر بين واحد من هذه الاحوال الخمسة والنسخ وبين غيره مما عداه فيجب الفحص عن اسباب الاولوية
والتفتيش عن المرجحات حتى يتمكن من الحكم بالتقديم في مقام الحاجة والصور المحتملة الى البحث الحاصلة من تعارضها
اربعة عشر الاولى تعارض المجاز والاشتراك المشهور بين الاصوليين تقديم الاول على الثاني و
وذهب السيد الى العكس وقال جمع من المتاخرين التوقف منهم الفاضل التوني وبعضهم [illegible]
ولم اطلع على قائل له وتوجيه الاشتراك سوى السيد الا انه يستفاد من كلام السيد الشريف في حاشية المختصر
الميل الى ذلك حيث قال فوائد المجاز مشتركة ومفاسده زائدة على مفاسد الاشتراك بواحد لان مفاسد

في تعارض الاحوال

في تعارض المجاز والاشتراك

الاشتراك

الاشتراك على ما ذكره الحاجبي ثلثة ومن المجاز اربعة وسكت عن الحج والتعدد بل فيه والمختار ان الترجيح في جانب
المجاز بعينه ضعيف بل هو اولى من الاشتراك لان فيه فوائد ليست في الاشتراك وفيه مفاسد ليست في المجاز اما الفوائد فمنها
الغلبة بالنسبة الى الاشتراك ويرشدك الى ذلك تتبع الموارد اللغوية والعرفية والشرعية حتى قال
ما قال ابن جني والظن يحمل الشيء على الاعم الاغلب ومنها انه قد يكون ابلغ فان قولنا واشتعل الراس شيبا
ابلغ من شاب راسي ومنها انه قد يكون اوجز ومنها التوصل الى انواع المحسنات البديعية كالسجع نحو حبة
جار ثمار رفلو قيل بليد ثمار لم يحصل المقابلة مثل الكذب الاشهب او بها ولو قيل قد زالت والاردى
مثل عارضنا اصلا فقلنا الربيب حتى تبدى الاقحوان الاشنب ولو قيل ستاهن الابيض لفات وغير ذلك
من الفوائد واما مفاسد الاشتراك فمنها اخلاله بالتفاهم عند فقد القرينة او اختفائها لانه لم يحمل على معين
معانيه بل يبقى مجملا بخلاف المجاز فانه في تلك الصورة يحمل على المعنى الحقيقي وفيه نظر ظ ومنها افضائه الى
القرآن يجب بقصد المعاني بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة وفيه ما فيه ومنها افضائه الى امر قبيح عقلا
او شرعا او كليهما مثلا اذا قال الشارع لا تطلق في القرء ويكون المراد منه الحيض فاذا لم يعلم المراد وحمل
على الطهر لزم منه جواز التطليق بالمعنى الاعم في الحيض وهو نقيض المطلوب او وجوبه فيه وهو ضد المطلوب وكلاهما
قبيحان شرعا لان الطلاق في الحيض حرام في الجملة وعورض ذلك بان الاشتراك ارجح من المجاز بعينه فان
فيه فوائد لا توجد في المجاز وفي المجاز مفاسد لا توجد فيه اما الفوائد فمنها الاشتقاق منه بحسب معانيه فيتسع
الكلام بسببه والمجاز قد لا يشتق منه ومنها اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها ان كون اللفظ
مشتركا يوجب كثرة التجوز بحسب معانيه وهذا ايضا سبب للتوسع في الكلام والتمكن من الاتيان بالمحسنات البديعية
واما مفاسد المجاز فمنها افتقاره الى الوضع والعلاقة كليهما بخلاف المشترك فانه يكفي فيه الوضع ومنها انه عند
فقد القرينة يحمل على الحقيقة وهو خلاف المراد فكان غلطا بخلاف المشترك فانه سالم عنه عند فقدها فانه يبقى
مجملا ولم يحمل على شيء من معانيه حتى يلزم خلاف الواقع ومنها انه مخالف للحقيقة وهي الظاهر من اللفظ فيكون مخالفا
للظاهر بخلاف المشترك فانه ليس ظاهرا في شيء من معانيه حتى يلزم خلاف الظاهر والجواب بعد تسليم ان الحقيقة الى

المجاز تغلب فرايا وارخ انه اشهر من المشترك المترتبة عليه والحاصل ان اغلبية المجاز لا يقابلها الوجوه المذكورة
لان كلها منقلبة العقلية والمجاز منتفية والمظنة لا يكافئ المئنة فتقتضي المقدمة المسلمة وهي ان ما يكثر فالاعم الاغلب يجب
تقديمه مع ان معارضتها بمثلها كما عرفت يجعل الاغلبية سالمة عن المعارض فثبت ان الراجح هو المجاز والاظهر في الجواب
ان يقال ان المقتضي للمجازية موجود وهو تحقق العلاقة مع ان الاصل عدم تعدد الوضع وهو مانع من الحمل على الاشتراك
ويؤيد ذلك اتفاقهم على رجحان الحقيقة الواحدة على الاشتراك عند التعارض والتعارض بينهما لا يتصور الا اذا
كان المستعمل فيه متعددا او ترجيح الحقيقة على الاشتراك لا يمكن الا بحمل اللفظ على المعنى الواحد على المجاز فيحكي
ادعاء الاتفاق على ترجيح المجاز على الاشتراك لما ذكرنا وهذا انما [illegible] فتدبر
ومما استشكل انه ربما يقال ان الحكم بالتقديم لو ثبت بسبق الوضع للفظ المعنى ولو دار بالنسبة
الى المعنى الآخر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكن بثبوت سبق الوضع لاحد المعنيين لا يخلو من اشكال اذ
يحتمل السبق للمعنى الآخر وينعكس المطلب فتنبه في المقام فانه لا يخلو من نظر اذ الحكم بالتقديم لا يتوقف على ثبوت
سبق الوضع لاحد المعنيين بل يكفي فيه العلم بكون اللفظ حقيقة في واحد معين من مستعملاته والتردد
في الباقي بين كونه معنى حقيقيا او مجازيا ومن فروع هذه المسئلة في الفقه كثيرة منها قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء فان النكاح يحتمل ان يكون حقيقة في العقد ومجازا في الوطء كما عليه الاكثر ويحتمل ان يكون
مشتركا بينهما كما ذهب اليه جماعة فعلى الاول يحرم معقودة الاب على الابن بمقتضى الآية وعلى الثاني يكون
مجملا يوجب التوقف في الحكم الا الى ان يفحص الامر بدليل آخر الا على القول بكون اللفظ المشترك عند الاطلاق
ظاهرا في جميع معانيه كما اختاره ان صح ذلك والا على غيره فيكون مجملا وان قلنا بجواز استعماله في اكثر من معنى الا
اذا قامت قرينة على استعماله في المقام في الاكثر بشرط وجود القرينة المعينة او كون المستعمل فيه هو الجميع الثانية
تعارض التخصيص والاشتراك ويمكن فرضه على وجهين الاول ان يتردد بين ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنى عام حتى يحصل الاشتراك المعنوي او لمعنى خاص فيكون مختصا كالعقد المعروض في النوع وعلى هذا يكون معنى تقديم
التخصيص على الاشتراك الاقتصار في صورة الشك فيما وضع له اللفظ على القدر المتيقن ومعنى العكس يكون

في تعارض التخصيص والاشتراك

على العكس

على العكس بعض نقول بعموم الموضوع له الا ان يثبت الخلاف وهو جيد الا انه خلاف المتبادر من تعارض
التخصيص والاشتراك والثاني ان يفرض في الفاظ العموم لو قامت قرينة على ارادة بعض مدلوله في المقام
فنقول لو قيل بكون اللفظ حقيقة في العموم كما هو المشهور كان اللازم ارتكاب التخصيص ولو قيل بكونه
مشتركا بينه وبين الخصوص كما هو مذهب السيد لم يلزم التخصيص وهو ايضا حسن الا ان اللازم حمله على
المشهور تقديم التخصيص وعن السيد وتابعيه تقديم الاشتراك مع ان بعض من انكر على السيد قال بالتوقف
في المسئلة فتدبر وكيف كان فالاقوى تقديم الاول لما قلنا في تقديم المجاز ولان المشهور تقديم التخصيص
على المجاز وهو خير من الاشتراك لما مر وخير الخير خير ولان كل من قال بتقديم المجاز قال بتقديم التخصيص ولا عكس
ويظهر الثمرة في الآية المتقدمة ايضا فان الامر دائر بين ان يقول باشتراك العقد بين الصحيح والفاسد
ويحكم بحرمتها باي عقد كان او تخصيص العقد بالصحيح ويجعله مناط الحكم وعليه عمل المعظم الثالثة تعارض
الاضمار والاشتراك كما في قوله في خمس من الابل شاة فانه يحتمل ان يكون لفظة في مشتركة بين الظرفية والسببية
ويحتمل اختصاصها بالظرفية فلا يحتاج الى الاضمار يعني في خمس من الابل مقدار شاة والحق تقديم الاول لان الغالب
الاضمار في المحاورات اكثر من استعمال لفظ المشترك وايضا الغالب ظهور المراد من الكلام على تقدير الاضمار
ولا يتحقق الاجمال فيه الا في صورة وجود امور متعددة صالحة للاضمار في المقام وفقدان القرينة على التعيين
بخلاف المشترك فانه مجمل مطلقا الا اذا وجد القرينة المعينة مع انه يمكن ان يقال بجواز اضمار جميع الوجوه الصالحة
له بل هو اولى كما قيل وايضا الاضمار موجب للاختصار وهو من احسن الكلام لقوله اوتيت جوامع الكلم
واختصر لي الكلام وقولهم خير الكلام ما قل ودل والاحتياج الى القرينة مشترك وما قيل من ان الاضمار مفتقر
الى قرائن ثلث الدالة على الاضمار وعلى موضعه وعلى تعيين المضمر فمدفوع بانه يمكن رفع الاحتياج بقرينة
واحدة سلمنا لكن هذا الافتقار مجبور بغيره من الوجوه كما اشير اليه فلا يعارض مبتذل الوجوه غيره ويظهر الثمرة
في تعيين ان في المثال المذكور وجواز بدله فعلى الاشتراك تتعين ولا يجوز البدل وعلى الاضمار يجوز
ويمكن ان يجعل هذا التعارض من باب المجاز والاضمار فتدبر الرابعة تعارض النقل معه كقوله الطواف

في تعارض الاضمار والاشتراك

في تعارض النقل والاشتراك

بالبيت صلوة فان قلنا بتقديم النقل لزم وجوب الطهارة في الطواف كالصلوة لو قضاء لحق المشابهة وان قلنا
بالاشتراك لفظ الصلوة بين المعنى اللغوي والشرعي لم يكن في الخبر دلالة على وجوب الطهارة في الطواف لاحتمال
ارادة المعنى اللغوي بل ان ثبت ثبت بدليل آخر اختار جماعة منهم البيضاوي والاصفهاني والامام الرازي
وقد مر وجه ترجيح الاول وقال بعضهم كالعلامة في نهاية الثاني والمختار عندنا ترجيح لان الاشتراك مع كونه
مخلا بالتفاهم عند فقد القرينة يحتاج الى القرينة المعينة بخلاف النقل فان المنقول لما كان في كل وقت مختص
بمعنى واحد لا اجمال فيه ولا يحتاج الى قرينة فانه قبل النقل يحمل على المعنى المنقول منه وبعده على المنقول اليه
محتجا احتج الخصم بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون اولى منه اما الاول فقط بالاستقراء واما
الثاني فلانه لو لم يكن ارجح فاما ان يكون مساويا او دون والاول يستلزم ارتكاب الواضع الترجيح بلا مرجح
والثاني ترجيح المرجوح على الراجح وكلاهما محالان بالضرورة فثبت المطلوب والجواب انا لا نم اكثرية المشترك
بل يمكن ادعاء العكس سلمنا لكن هو بحسب نفعه اذا كان حصول الاشتراك بسبب وضع الواضع الواحد و
كذا النقل الا اذا كان بسبب تعدد الواضع واختلاف اللغات فلا والغالب كذلك وح لا يلزم شيء من المحذورين

في تعارض المجاز والتخصيص

الخامسة تعارض المجاز والتخصيص كقوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا له فيمكن ان يحمل الامر على المعنى المجازي
وهو الرجحان المطلق او يخص بصلوة الجماعة المشهور او توبية الثاني وهو الحق للاتفاق المدعى عليه ولافادته
من افادته الظن وهو يكفي في مثل المقام بل تقديمه عليه مما جرت الطريقة المستمرة من اهل اللسان وهو حجة
ولانه اشيع واكثر من المجاز حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولانه لم يحتج الى ارتكاب خلاف المقصود مطلقا اذا
وجدت القرينة ام لا اما الاول فواضح واما الثاني فلان عند فقد القرينة يحمل على العموم والخاص وهو المطلوب
داخل فيه بخلاف المجاز فانه عند فقد القرينة يحمل على المعنى الحقيقي وكثيرا ما يكون ضدا او نقيضا للمطلوب لا يقال
التخصيص قسم من المجاز فلا ترجيح عليه والا لزم ترجيح قسم الشيء على نفسه لانا نقول التخصيص قسم من ماهية المجاز
والتعارض ملحوظ بينه وبين انواعه وكل واحد منها قسيم له فهو مرجح على قسيمه فلا محذور هذا اذا لم يبلغ التخصيص
حد الاخراج معه اكثر افراد العام لانه اذا بلغ هذا الحد فيشكل تقديمه على المجاز من حيث ندور هذا القسم من التخصيص

وان قلنا

وان قلنا بجوازه ولو لم نقل به فلا مرواح بل تقديم المجاز لاغلبيته بالقياس الى هذا القسم وان قلنا بجوازه
ولا بأس به والمراد بالتخصيص في جميع صور التعارض اعم منه ومن التقييد في حكمه وحجته حجته خفى كيف الا في
اخراج الاكثر فان تقييد الاكثر جائز وهو تخصيص للاكثر محل خلاف والاكثر على عدم جوازه كما قيل فلو دار الامر
بين تقييد الاكثر والمجاز فلا يبعد الحكم بتقديم التقييد ايضا الا ان يقع نادرا هذا القسم منه بالقياس الى المجاز
فتدبر السادسة تعارض النقل والتخصيص كقوله تع احل الله البيع فانه يحتمل ان يكون لفظ البيع موضوعا لمطلق
معاوضة ومبادلة ويكون الحكم مخصوصا بما اذا كان جامعا للشرائط والاركان الشرعية ويحتمل ان يكون منقولا
في عرف الشارع الى البيع الذي كذلك والصواب تقديم الاول لشيوعه وكثرته ولان النقل موقوف على نسخ وضع

في تعارض الاضمار والتخصيص

السابق وعلى وضع جديد وواضع واطلاع اهل اللسان عليه والاصل عدمها بخلاف التخصيص ولانه مقدم على
المجاز وهو مقدم على النقل فهو مقدم عليه السابعة تعارض الاضمار والتخصيص كقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل فانه يحتمل ان يكون عاما شاملا للفرض والندب وخص الندب بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في

في تعارض التخصيص والنسخ

الفرض ويحتمل ان يكون فيه اضمار وتقديره لا صيام كاملا او فاضلا والاقرب ترجيح الاول لشيوعه وغلبته وقلة مؤنته
الثامنة اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ كما اذا قيل لا تكرم زيدا العالم ثم بعد حضور وقت العمل بالنهي او مطلقا
على خلاف قال اكرم العلماء فان قوله الاخير يحتمل ان يكون ناسخا للاول ويحتمل ان يكون مخصصا به فالاقرب
تقديم التخصيص وفاقا للمشهور وقيل بتقديم النسخ لنا اغلبية التخصيص وشيوعه وقد اعترف به جماعة
منهم الحاجبي والعضدي وصاحب المعالم وغيرهم وما قاله في تبيه من ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص
تخصيص في الافراد والاعيان وليس التخصيص في الاعيان اولى من التخصيص في الازمان فضعيف اذ
بعد تسليم صدق التخصيص عليه لا ريب في شذوذه وندوره وقوعه بالقياس الى سائر انواع التخصيص
وقد عرفت ان الملحوظ في التعارض هو مقابلة النوع بالنوع ويشهد لندور النسخ وشيوع التخصيص انكار
جمع من العقلاء وقوع النسخ بل امكانه واشتهار ما من عام الا وقد خص بل الاتفاق عليه قال في العلم
ردا عليه ومرجعية النسخ بالنسبة الى التخصيص المتعارف لا اسناد لانكار ولوجود الاشتراك في قسم التخصيص

نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام
الا وقد خص وايضا التخصيص اهون من النسخ فيكون ارجح على ما تمسك به جماعة في كتبهم كالتهذيب
والمعالم والمنهاج والمحصول والمختصر وشرحه للعضدي وغيرها وفي توجيه الاول ما ذكره جماعة من
ان النسخ رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع لان دفع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث
ضعيف لاحتياجه الى المؤثر فهو سهل المنع والرفع هو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه
عن العلة والعقلاء يفرقون بينهما فرقا بينا الثاني ما ذكره المدقق الشيرواني من ان كون التخصيص
اهون انما هو لندور النسخ وكونه ابعد وجه خلاف الظاهر الثالث ما ذكره المحقق البهائي من ان النسخ
مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اهون ووجهه بعض الاجلة بانه لما كان الباقي غير
محتاج الى التاثير كفى في بقائه عدم حدوث ما يضاده وينافيه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث
الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ والتخصيص مبني
على عدم حدوث الحادث وهو موافق له وكل هذه الوجوه وان كان منظورا فيه الا انه يكفينا للترجيح
الشيوع والاغلبية ويؤيده ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل من عينه بخلاف التخصيص ولذا
احتاطوا في النسخ دون التخصيص وجوزه جماعة بخبر الواحد دون النسخ التاسعة اذا دار الامر بين التخصيص (مع بقاء العام على عمومه)
تخصيص العام وحمل اللفظ على العهد بيان بانه فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف احتمالات
مثاله قوله لا صلوة الا بطهور فان قلنا بان صلوة الميت صلوة حقيقة وصلوة فاقد الطهورين
صحيحة وحملناه على العموم الاستغراقي لزم الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالقياس الى نفي الصحة
لان نفي الصحة يتحقق من دون طهور على الفرض وان حملناه على نفي الصحة الذي هو مجاز
قريب بالنسبة الى نفي الحقيقة فلابد من تخصيص العام بغيرهما لما ثبت من عدم اشتراطهما
بالطهور قال بعض اجلة المعاصرين هما محذوران تعارضا ولم يظهر دليل على رجحان احدهما فيتعين
التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى اقول ولعل الاقرب الثاني

في دوران [illegible] التخصيص [illegible] العام
وحمله على العهد او المجازات
دائر بين المجاز القريب

المفروض

المفروض تقديم المجاز البعيد وبقاء اللفظ على حقيقته راجع الى التعارض بين التخصيص والمجاز القريب
وبين المجاز البعيد وبقاء اللفظ على حقيقته في الامر الثاني ارتكاب خلاف الاصل وتعبير خلاف واحد
وهذا وان كان لبعده منزل منزلة الاثنين لكن التعدد هنا اعتباري وفي الاول حقيقي وهو اولى بالاعتبار
من الاعتباري وايضا رعاية الحقيقة لازم ما دام ممكنا ولم يقم دليل على اعتبار غيره الا ان يتم فهم العرف
وطريقة القوم تقديم التخصيص في جميع الموارد وهو مشكل نعم لو دار الامر بين التخصيص فقط وبين المجاز
البعيد فالظاهر تقديم الاول لكثرة تطرق التاويل في العام بل هو من فروع مسئلة التعارض بين التخصيص
والمجاز مطلقا العاشرة اذا دار الامر بين التخصيص والتقييد فالظاهر الرجوع الى المرجحات الخارجية ان وجدت وربما
في الشيوع وكثرة الوقوع وفهم العرف وغيرها من الوجوه المرجحة فان وجد والا فالتوقف مثاله قوله تعالى اوفوا
بالعقود مفاده ظاهرا انه يجب عليكم الوفاء المقتضي لكل عقد من العقود فان قلنا ببقاء الامر على اطلاقه فلابد
ان نخصص العقود بغير البيع فانه لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين قطعا لثبوت خيار المجلس فيه نصا واجماعا
ونحتاج في اثبات (وجوب) الوفاء فيه بعد التفرق الى دليل آخر والا فمقتضى الاستصحاب بقاء الخيار بعده ايضا وان حكمنا
ببقاء العموم على حاله فلابد ان نقيد اطلاق الامر بوجوب الوفاء بغير حال الاصطحاب في البيع وبعد التفرق لزم الحكم
بانقطاع الخيار ووجوب الوفاء ومقتضى الاطلاق لا ينافي ثبت الخيار بالدليل قبل التفرق ومقتضى الاستصحاب بقاؤه
بعده ايضا كما قلت انا لا نقول الاستصحاب لا يجري في هذا المقام بخلاف الاول وبينهما فرق بين اذ البيع في الاول
لم يدخل تحت الامر بالوفاء وثبت فيه الخيار بالدليل قبل التفرق فاذا شككنا في ثبوته بعده فمقتضى الاستصحاب
الحكم به حتى يثبت خلافه وفي الثاني كان داخلا تحت الامر بالوفاء لكن خرج ما خرج عنه وهو ما قبل التفرق بالدليل
بحسب الازمان والاحوال والحاصل انه لابد ان يلاحظ هنا المخرج وينظر مبدؤه ومنتهاه ويدار مداره
ويعمل بمقتضى الاطلاق في غيره والظاهر من بعض الاجلة جريان الاستصحاب هنا ايضا لكن لم يعمل بمقتضاه لعدم
صلوحه لمعارضة الاطلاق حيث قال والاستصحاب لا يصلح لمعارضة (الاطلاق) لانه من الاصول التعبدية على المختار والاطلاق
من الاصول الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الاجتهادية لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب

في دوران الامر بين التخصيص والتقييد

ولعل الاولى ما قلناه ثم قال ولا يبعد ترجيح التقييد على التخصيص لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة
اللفظ الموضوع له عليه ومن ثم التأويل الى الاضعف اولى فتدبر انتهى وفيه نظر اذ دلالة المطلق على افراده
الشايعة المتعارفة لا يقصر قوة عن دلالة العام على افراده واحتمال التخصيص والتقييد فيهما سواء فالظاهر
فالمدار على المرجح الخارجي ولعل الامر بالتدبر اشارة الى ما ذكرنا ولو قلنا بتساويهما كما هو الظاهر فمقتضى
القاعدة الحكم بتساقطهما والتخيير بعد التوقف لا الاستصحاب حتى يثبت خلافه وان قلنا بتقديم التخصيص فالحكم كذلك
بطريق اولى وقد تم الحادية عشر لو دار الامر بين المجاز والنسخ او بين الاضمار وبينه او بين النقل وبينه فالظاهر
في جميع الصور تقديم كل واحد منها عليه كما صرح به غير واحد من الاصحاب والحجة في الكل الاغلبية والاكثرية
والظاهر ان الترجيح في ذلك معقول بين الاصوليين بل قيل انه مجمع عليه بينهم نظائر الى لو دار الامر بين الاشتراك
وبينه فقيل بتقديم الاشتراك لما تقرر ولانه يثبت بخبر الواحد ونحوه من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت
الا بالقطعي وما يتوارث انه يكون مرجحا بالنسبة اليه ولان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا ومن النسخ الابطال
دائما فالاول اولى اقول لو ثبت اغلبية الاشتراك بالقياس اليه وليس ببعيد فالمدار عليه والا فما ذكر من الدليل
محل نظر وتمام الكلام فيما سيأتي في بحث حكم التعارض بين نقل الفقيه للاصول واكثر وبين ارتكاب مخالف واحد واكثر بشرط
ان يكون احدهما اقل من الاخر مثلا لو كان في طرف واحد كان في الطرف الاخر اثنان كان هيهنا ثلثة وهكذا فيعلم
المستنبط دقة النظر وغاية الملاحظة في الموارد حتى لا يقع في الاشتباه ولم يختلط عليه الامر الثانية عشر معارضة
المجاز مع النقل كقوله تعالى واتوا الزكوة مثلا فانه يحتمل ان يكون لفظ الزكوة منقولا من معناه اللغوي وهو النمو
الى المعنى الشرعي وهو القدر المخرج من المال بعد تحقق النصاب وان يكون استعماله في المعنى الشرعي مجازا من باب تسمية
السبب باسم المسبب فدار الامر بين النقل والمجاز والقاعدة تقتضي تقديم الثاني لما قلنا في تقديم التخصيص على النقل ولان
فوائد البيانية والبديعية المترتبة على المجاز اكثر فكان اولى الثالثة عشر معارضة الاضمار معه كقوله تعالى وحرم الربا الذي هو
بمثله متفاضلا لانه يحتمل ان يكون ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربا فيمكن ان يكون الربا منقولا من معناه اللغوي وهو
الزيادة الى العقد المشتمل على التفاضل ويمكن ان يكون في الكلام اضمار ويكون التقدير وحرم اخذ الربا فيكون العقد

في تعارض النسخ مع الاضمار والنقل

في تعارض المجاز والنقل

في تعارض الاضمار والنقل

صحيحا

صحيحا واخذ مقدار الزيادة محرما فيتعارضان والترجيح في جانب الاضمار لما قلنا في ترجيح المجاز على النقل والاضمار
لانه والمجاز والراجح منه الرابعة عشر تعارض المجاز والاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فهو يحتمل ان يكون
المراد بالقرية اهلها مجازا من باب تسمية الحال باسم المحل ويكون المجاز لغويا والاضمار لفظ الاهل ويكون المجاز
عقليا فقال الاكثر ومنهم العلامة تساويهما لاحتياج كل منهما الى القرينة الصارفة وتساويهما في الاخلال
بالفهم عند اختفاء القرينة وفي اعانة الحقيقة على فهم المراد في كل منهما وقال جماعة بترجيح الثاني وهو الاقرب
لاحتياج المجاز الى الوضع السابق واللاحق وان كان نوعيا والعلاقة والقرينة الصارفة والاضمار
مستغن عن الثاني والثالث واتصاف الاضمار بوجوب الاختصار في الاغلب وهو من وجوه الترجيح فان قيل
الاضمار ايضا يحتاج الى القرينة الدالة على الاضمار وتعيين المضمر وموضعه بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الى سوى القرينة
الصارفة فلا استغناء ان يقال فلا ترجيح قلنا لان القرينة الدالة على الاضمار هي القرينة الصارفة و
لا الدالة على تعيين المضمر فهي غير مفتقر اليها الا في صورة تعدد ما يصلح للاضمار ويعبر عنها بالقرينة المعينة
والمجاز في صورة التعدد كذلك يحتاج اليها ولا الدالة على موضع الاضمار فهي ايضا لا يحتاج اليها غالبا لان
الغالب كفاية الواحدة للجميع والتعدد اعتبار صرف فالترجيح في جانبه وما يتوهم من اكثرية المجاز بالاضافة
الى الاضمار منقوض بما مر سابقا من ان التعارض ملحوظ بين الانواع لا بين ترتبة المجاز ولا نم اغلبية نوع
من انواعه سوى التخصيص بالقياس اليه بل يمكن ادعاء العكس فائدة ان الاول اختلفوا في جواز
ارادة اكثر من معنى واحد في استعمال واحد من اللفظ المشترك بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم ومحلا
للنفي والاثبات اذا كان الجمع ممكنا على اقوال الاول الجواز مطلقا اختاره الحاجبي والعضدي
وصاحب المعالم والشافعي وابو علي الجبائي والقاضيان ابو بكر وعبد الجبار والسيد المرتضى ونجم الدين
العلامة والمحكي عن البيضاوي والسيد العبري بل نسب الى الاكثر والثاني عدمه مطلقا وهو المنقول عن
ابي هاشم الجبائي وابي عبد الله البصري والكرخي وابي حنيفة واختاره جمع من المتاخرين والمنقول عن الفخر
الرازي مختاره لها وحكي عن ابي الحسين البصري والغزالي الجواز عقلا والمنع لغة والثالث الجواز في النفي دون

في تعارض المجاز والاضمار

في استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد

الاثبات والرابع الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ثم اختلف المجوزون فبعضهم يقول بانه حقيقة
مطلقا والآخر بانه مجاز مطلقا كالحاجبي والعضدي والعلامة واخر بانه مجاز في المفرد حقيقة في التثنية والجمع كصاحب
المعالم وهو المنقول عن الظاهرية ايضا والقائلون بالحقيقة مطلقا بين قائل بانه عند الاطلاق ظاهر في
جميع معانيه كالعام عليه لا اجمال فيه اصلا كالعمومات وارادة بعض معانيه منه يحتاج الى القرينة وهم الشافعية
والقاضي والمعتزلة والقاضي ابو بكر على ما حكى عنهما فالعام عندهم على قسمين متفق الحقيقة
ومختلفها والمشترك منه وقائل بان المتبادر منه عند الاطلاق واحد غير معين فيكون مجملا وارادة
الاكثر منه يحتاج الى القرينة لكن لو استعمل فيه لكان حقيقة كالعضدي والمدقق الشرواني وقبل الخوض
في الجرح والتعديل ينبغي بيان الاستعمالات الممكنة ليتضح موضع محل النزاع فنقول انه يتصور اطلاقات
خمس الاول ان يطلق ويراد منه معنى واحد من معانيه في كل اطلاق وهو استعماله المتعارف الحقيقي
المتفق عليه على ما ادعاه جمع لكن ظاهر الآتي في تعبه في رتبة الثاني ان يطلق ويراد منه ما صدق عليه
هذا اللفظ الذي هو القدر المشترك بينهما كما يقال اني بعين اي بما صدق عليه لفظ العين سواء كان ذهبا
او ميزانا او غيرهما فمقصود المتكلم نفس القدر المشترك من غير ارادة خصوصية المصداق ويعبر عنه بعموم
الاشتراك وقيل بعموم المجاز وهذا الاطلاق مجاز لا نزاع ظاهرا في صحته كما قيل الثالث ان يطلق ويراد
منه المجموع من حيث هو مجموع بحيث يكون كل واحد جزء المراد لا تمامه ويكون مناط الحكم هو المجموع
وهو نفي الخلاف حاجة عن صحته مجازا وامتناعه حقيقة الرابع ان يطلق ويراد به منه اكثر من معنى
واحد على سبيل الاستقلال بان يكون كل واحد مناطا للحكم ومحلا للنفي والاثبات وهذا هو المتنازع
فيه والفرق بينه وبين سابقه هو الفرق بين الكلي المجموعي والافرادي فان هنا تعلق القصد بكل
واحد وهناك بالمجموع الخامس ما نقل عن السكاكي وهو ان معناه الحقيقي هو ما لا يتجاوز معنييه كالعين في
التطهر بالقياس الى القرء مثلا غير مجموع بينهما مخيرا بينهما بان يراد منه في اطلاق واحد الاطهار او الحيض
ذاك على سبيل التخيير والترديد المستلزم لارادة الخصوصية لكن لا على التعيين بخلاف الثاني فان المراد

فيهما احدهما هناك نفي القدر المشترك من غير ارادة الخصوصية اصلا والحاصل ان الترديد هنا داخل في المراد
دون الثاني والمحقق التفتازاني جعل الاحتمالات اربعا قال الفاضل الشيرازي في تعليقه على العضدي الظاهر من
كلامه انه لم يفرق بين الاستعمال في احد المعنيين بدلا وهو مذهب صاحب المفتاح وبين الاستعمال في مفهوم احدهما
اي الاستعمال الثاني والمدقق الشرواني في تعليقه على المعالم بعد ذكر مذهب السكاكي وهذا المعنى مشترك مع
المعنى الثاني في الحكم كما ستطلع عليه من كتب الواجب التخييري ولعل هذا عذر من تركه في الاحتمالات المتصورة
في المقام اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق هو عدم الجواز مطلقا لنا توقيفية اللغات مطلقا حقايقها ومجازاتها
فاستعمال اللفظ في المعنى على احد الوجهين موقوف على الاذن من الواضع ولو نوعا واستعمال اللفظ
وارادة اكثر من معنى واحد منه في استعمال واحد لم يعهد من العرب ولا من غيرهم من اهل اللغات وكفانا
شاهدا على ذلك عدم وجود لفظ مشترك استعمل كذلك في كلام احد من اللغويين بل المحاورين سلفا وخلفا
ولو وجد لتمسك به المجوزون مع كثرتهم كما تمسكوا بالوقوع لوجود نفس المشترك في اللغة والقرآن ردا على منكري
وجوده فيهما وكذا المترادف والمعرب والمجاز وما تمسك به شرذمة منهم من الآيتين مردود عليهم بعض المجوزين
مع ان هذا هو ايضا لو كان لا يجدي لان المستند لا بد وان يكون من المسلمات وايضا المصحح للاستعمال منحصر في
الوضع والعلاقة وكلاهما مفقودان في محل النزاع اما الاول فلان المفروض وضعه لكل واحد بوضع
على حدة والغرض من وضع اللفظ للمعنى هو ارادته منه عند الاستعمال والظاهر ان الموضوع له هو المعنى
الواحد وما قيل من ان اللفظ موضوع للماهية المطلقة اي لا بشرط الوحدة وعدمها نعم قد يستعمل تارة
في واحد منها وتارة في الاكثر والموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين مدفوع بعد
ما سمعت بان الوحدة وان لم تؤخذ في الموضوع له شطرا او لا شرطا على ما هو التحقيق الا ان اللفظ وضع
له منفردا اي حال الوحدة كما قاله بعض المتأخرين المحققين فاستعماله فيه وفي غيره معا في استعمال واحد ليس
استعمالا فيما وضع له قطعا واما الثاني فلان العلاقة المتصورة هنا هي علاقة الكل والجزء او بالعكس او
العموم والخصوص والكل منتف لان الوحدة ليست جزءا من الموضوع له تحقيق ان اللفظ الموضوع بازاء الكل

وهو الماهية مع الوحدة استعمل في الجزء وهو الماهية المجردة عنها كما قاله صاحب المعالم لبطلان هذا المذهب عند المشهور
ولا سيما عند المحققين ولا يكون المراد ح هو المجموع من حيث هو مجموع حتى يكون اللفظ الموضوع بازاء الجزء
وهو احد المعاني مستعملا في الكل وهو جملة المجموع اذ المفروض ان المراد من اللفظ هو كل واحد على
سبيل الاستقلال لا معنى الواحد والاكثر بطريق الجزئية وبعبارة اخرى ان كل واحد تمام المراد لا جزئه
وليس ايضا بين الواحد والاكثر عموم وخصوص قطعا حتى يكون ذلك هو العلاقة اذ لا بد في تحققهما من
وجود القدر المشترك بينهما وكون الخاص فردا من العام والغالب تحقق التباين بين المعنيين ولو فرض
تحقق العموم والخصوص بينهما فاللازم ح استعماله في احدهما والا لم يتحقق العلاقة فتدبر حتى تعرف
الواقع وبالجملة انتفاء جميع ما ذكر واضح في محل النزاع ويشهد لذلك ان المجوزين مجازا لم يذكروا العلاقة
ولم يتعرضوا في شيء من الكتب التي اطلعت عليها من المتون والشروح والتعاليق سوى صاحب المعالم وقد عرفت
فساده والحاصل ان بعد التدبر في المقام يتضح فقدان المصحح للاستعمال غاية الوضوح ويظهر ايضا بطلان
ما توهمه المجوزون مطلقا ويزيده بعد ذكر ادلتهم وضوحا على ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
واستعمال اللفظ المشترك في المعنيين على النهج المفروض ليس استعمالا فيما وضع له ولا في غيره اما الاول
فقط اذ الموضوع له كما عرفت هو المعنى الواحد واما الثاني فلان المتبادر من غير ما وضع له هو المعنى
الذي لم يوضع له هذا اللفظ بهذا الوضع والمفروض ان اللفظ هنا وضع لكل منهما واستعمل فيهما
من حيث انه وضع لهما لا يقال ان المجموع ليس هو الموضوع له فيكون [اللفظ] مستعملا في غير ما وضع له لانا نقول
المراد هنا ليس هو المجموع بل كل واحد كما عرفت مرارا فظهر ان شيئا من حدي الحقيقة والمجاز لا يصدق
عليه ويؤيده ان جماعة من الفحول حكموا بمجازية هذا الاستعمال وانكروا كونه حقيقة غاية الانكار واخرون
عكسوا الامر والصواب الحكم بامتناعهما معا فان قيل الاكثرون اختاروا الجواز مطلقا في الجملة والقول
انه من الشهرة بصحة الاستعمال لكن اقرب من القول ان صح من الاستقراء بعدمها اذ مرجع هذا العدم
الوجدان ومرجع الاول الى الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي هذا وقد

يدعى

يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع بطريق الحقيقة
قلنا لو سلم الشهرة المدعاة فبعد اقامة البرهان على المنع مطلقا لا يجدي الشهرة الخالية عن الدليل ودليل المانع
لا ينحصر في الاستقراء حتى يرد ما قيل في ارجاع هذا التعارض الى الوجدان وعدمه غريب في الثاني ان البرهان
قائم على ان هذا الاستعمال لغة كما هو ظ المحكي عن ابي الحسين والغزالي حيث قال لا يصح ان يراد من اللفظ
المعنيان ولا مانع من القصد كما زعم قوم ان الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان
اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه العقل وهو كما ترى صريح في ان قوم احالة عقلا ايضا ومن
منه التنظير بعموم لموضع النزاع بلفظ الحيوانات حيث قيل ولم يقم على الامتناع دليل عقلي لامكان ارادة
الماهيات المختلفة من لفظة واحدة كما يراد من لفظ الحيوانات جميع افرادها فان بعد ما عرفت من ان
المتنازع فيه هو الجواز اللغوي لا العقلي كما اعترف به ابتداء في اول كلامه فيه ان الحيوانات جمع محلى باللام
وضع للعموم لا الجواز ليستعمل في غيره لغة الا مجازا واين هذا من موضع النزاع نعم هذا التنظير يصلح ردا
على من قال بامتناع ارادة الماهيات المختلفة من لفظ واحد واين هذا ثم قال ويؤيده اصالة الجواز
بعد تحقق الوضع او العلاقة وفيه انك قد عرفت ان تحققهما او احدهما هو مصدر النزاع وان التحقيق
هو العدم فاجراء الاصل للتوقيفية منقلب حجة المجوز حقيقة ان الموضوع له والمستعمل فيه اللفظ
هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال
الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب عنه ان اللفظ موضوع للمعنى
الواحد قطعا وجواز استعماله فيه وفي غيره معا لم يثبت ويكفي دليلا للمقام وقد مر مفصلا واحتج المجوز
مجازا مطلقا بان اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع
لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير
الاول فظ لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع ح يكون استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة
بل مجازا ولا يصار اليه الا مع وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فلان اراد ذلك

المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه
لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء في
الاتيان لابد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض
والجواب عنه بعد الاغماض عن خروجه عن محل النزاع اذ النزاع في استعماله في كل واحد لا في المجموع من حيث
هو هو ان عدم كون هذا الاستعمال حقيقة حق لكن كونه مجازا دليل عليه ايضا بل قد عرفت فساده
لعدم المصحح احتج صاحب المعالم على كونه مجازا في المفرد بان الوحدة يتبادر من اللفظ عند الاطلاق
فتفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن
وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء اجاز تجوزه فيكون مجازا وعلى كونه حقيقة في
التثنية والجمع بانهما في قوة تكرر المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في
المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتأويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتعددة
المتعاطفة على ان يكون كل واحد مستعملا في معنى فتكون بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته والجواب
عن الاول انه مبني على كون الوحدة جزءا من الموضوع له وقد تبين بانه خلاف التحقيق ومعرض
ارباب التدقيق وانها لم تؤخذ فيه شرطا ولا شطرا سلمنا لكن قد عرفت ان مثل هذا الاستعمال غير
معهود من العرف واللغة بل غير صحيح اصلا وعن الثاني انه موقوف على بيان مقدمة وهي انه لا ريب
ان المفرد هو الذي وضع لمعنى واحد كليا كان او جزئيا والتثنية هو الذي وضع لفردين من ماهية
واحدة او لشيئين متفقين في اللفظ والجمع هو الذي وضع لثلاثة افراد من الماهية او اكثر او لثلاثة
متفقات في اللفظ على اختلاف فيهما فلا بد في تحقق مصداق التثنية والجمع من متعدد يتصف
بوصف الاثنينية في الاول وبوصف الجمعية في الاصطلاح في الثاني فما كان المراد من لفظ التثنية فردين
او شيئين متفقين في اللفظ ومن لفظ الجمع ثلاثة افراد او اكثر او اشياء متفقة في اللفظ كانا مستعملين

في معنى واحد

في معنى واحد لا بد ان يراد منهما ما يصلح لمصداقيتهما لهما او اكثر وهو يحصل بان يراد من العينين مثلا
فردين من الباصرة وفردين من الجارية ومن العيون ثلاثة افراد منها وثلاثة منها او اكثر سواء قلنا باعتبار
الاتفاق في اللفظ والمعنى معا في تحققهما وضعا او اكتفينا بالاتفاق في اللفظ فقط وسواء قلنا بانهما
موضوعان بالوضع الشخصي او النوعي وان علامتهما الحقت بالمفرد فصار تثنية وجمعا فيكونان بمعنى
المفرد فما اريد من المفرد سواء كان معناه الحقيقي او المجازي واحدا كان او اكثر يصير تثنية بعد
الالحاق تثنية وجمعا كما هو التحقيق اذا عرفت ذلك تعرف ان ما ذكره من جواز ارادة فرد من
الجارية وفرد من الباصرة من العينين مثلا خارج عن محل النزاع لما عرفت انه استعمال اللفظ في معنى واحد
ومحل النزاع هو الاستعمال في الاكثر والعجب من المحشيين والناظرين في كلامه انهم لم يتفطنوا لما ذكرنا
فاني لم اطلع على احد تفطن لهذا الاشتباه فاعترض عليه بما اعترضنا فان قلت ان مراده انه
يجوز في تثنية لفظ المشترك وجمعه ارادة معنيين او معان منه قلت مع انه على هذا يشعر بعدم جوازه
في غيرهما لا دخل له في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بل هو من فروع مسألة اخرى وهي ان المعتبر
في تحقق التثنية والجمع هل هو الاتفاق في اللفظ والمعنى معا او يكفي الاتفاق في اللفظ فقط
فمن قال بالاول لم يجوزه ومن قال بالثاني جوزه وحيث فبناء مختاره في التثنية والجمع على الاكتفاء
في تحققهما بالاتفاق في اللفظ فقط لا ثمرة في المقام اصلا لما مر فتدبر كي تعرف الحق مع ان التحقيق
في التحقق هو اعتبار الاتفاق في اللفظ والمعنى معا للتبادر وهو دليل الحقيقة وهو الظاهر
من كلام اهل العربية في مقام التحديد ولذا اول جماعة منهم مثل الزيدان والزيدون بالمسمى بزيدين
وزيدين والانكار عليهم غير معروف بل هو الظاهر بعد التدبر من مفهوم التثنية والجمع وبعد
الاغماض عن الجميع اتحاد الاثر ودلالة قرينة في جميع الاحكام ممنوع الا ترى ان الجمع المحلى يفيد العموم
عند المشهور بل ادعي عليه الاتفاق بخلاف المفردات ولو كانت متعاطفة فانها عند الاكثرين
لا يفيده وغير ذلك من الاحكام الكثيرة واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان

في التقدير فجاز تعدد مدلولها بخلاف المفرد والجواب عنه ان عدم الجواز في المفرد حق لكن التثنية والجمع
ايضا تابعان له ويفيدان تعدد المعنى المستفاد منه فان افاد التعدد افاداه والا فلا وقد مر وجهه
نظر مفصلا وقد وقع به صاحب المعالم في الجواب حجة المجوز في النفي دون الاثبات ان النفي يفيد العموم فيتعدد
دون الاثبات والجواب عنه وان كان واضحا لكن نقول توضيحا للواضح ان السوالب ليست الا الموجبات
التي دخلت عليها اداة السلب فما كان مثبتا قبل الدخول صار منفيا بعده فجميع ما كان مصداقا له او
مرادا منه قبل الدخول واذا سلمت عدم تعدد المعنى المراد منه حين الاثبات فمن اين يكثر التعدد حين
النفي وبالجملة ان ال... تفيد العموم غالبا لكن عمومها ما دخل عليه اداة السلب لا مطلقا وهو واضح حجة من
قال انه ظاهر في جميع معانيه عند الاطلاق وجوه الاول ان الاصل حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حتى يثبت
خلافه والثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان يحمل على واحد معين او غير معين او لا يحمل على شيء اصلا والكل
باطل اما الاول فلان التعيين ان كان مستندا الى نفس اللفظ فهو ترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة
اللفظ الى الجميع فرضا وان كان الى غيره فالمفروض عدمه وان كان لا عن سبب فهو ايضا
ترجيح بلا مرجح واما الثاني فلزومه الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان
فلتحمل موضع الشك كمحل النزاع به ولا يحصل البيان الا بالحمل على الجميع واما الثالث فلزومه الغاء
اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو واضح الفساد والثالث انه احوط لان الامر اذا قال الشيء يعين
والجميع مصاديقه فقد يخرج عن العهدة وحصل الامتثال يقينا بخلاف ما لو اقتصر على البعض الرابع
وروده من الآيات منها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان المراد من السجود هنا وضع الجبهة وهو مختص ب
الناس والخضوع والانقياد وهو مختص بما عداهم كما ذكر في الآية الشريفة ومنها قوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة الاستغفار وكلاهما
مراد من الصلوة والا لزم ان يكون احد المتعاطفين بلا خبر ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلثة

ثلثة قروء والمراد بالقرء هنا الطهر والحيض والمجتهد يتعبد بكل منهما بدلا عن الآخر اذا ادى اجتهاده
اليه ونحوه الوجوب التخييري اما الاول فلان وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مسلم لكنه هو كل
واحد بدلا عن الآخر لا الجميع ونحن نقول به ونحمل عليه فان اللفظ موضوع بالتجوز باوضاع متعددة لهذه
المعاني لكل وضع لمعنى واحد مع انه مبني على جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى وقد عرفت فساده
واما الثاني فلانا نختار الاوسط ونحمله على غير معين ولا بعد فيه عقلا وشرعا لعدم تضمنه مصلحة وقد تقرر
عند المحققين جواز الخطاب بالمجمل ولا سيما قبل وقت الحاجة وبعده ايضا اذا اقتضى مصلحة وتمكن المكلف
من الامتثال وبراءة ذمته بوجه من الوجوه من غير عسر وحرج واغلبية البيان معارض باغلبية
عدم استعمال المشترك في الجميع بل بعدم وجوده ولا ينحصر البيان في ارادة الجميع لامكانه بارادة القدر المشترك
مجازا ومخالفة الظاهر مشترك بينهما واما الثالث فلان المسألة لغوية لا يثبت بالاحتياط على انه لا يصلح
ان يكون دليلا لما كان على خلاف الاصل مطلقا مع ان الاحتياط في بعض الموارد يقتضي عدم الحمل على الجميع بالنظر
الى التشريع فتأمل واما الرابع فللمنع من اشتراك السجود بين المعنيين المذكورين في الآية على الاول بل هو حقيقة
في الاول للتبادر وصحة السلب وغيرهما من الامارات لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية كما هو التحقيق
او حقيقة في الثاني لو لم نقل به سلمنا لكن نضمر لفظ يسجد قبل قوله وكثير من الناس ونقدره المذكور مع ان
حرف العطف بمنزلة تكرير العامل وقد حكى عليه اتفاق النحاة وصح فيراد المعاني المتعددة من اللفظ المتعدد
سلمنا لكن نقول ان المراد هنا غاية الخضوع والتخصيص بكثير من الناس لتفاوت مراتبها بالقياس الى
ما ذكر في الآية الشريفة اذ غاية الخضوع من غير الانسان من المذكورين هو الانقياد والتكوين ومنهم هو مع
وضع الجبهة ولما لم يأت به الا الكثير من الناس خصهم وقابل اعداهم بقوله وكثير حق عليه العذاب سلمنا
الاستعمال في المعنيين لكن لم يستعمل في الجميع مع انه قيل ان للسجود معان اخر سلمنا الحصر فيهما لكنه حمل
عليهما للقرينة وهي موجودة عقلا ونقلا وايضا يمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعنيين في الآية الثانية
ولا سيما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فانه على هذا مجاز فيهما سلمنا لكن نقول ان المراد بها هنا

مفهوم كلي وهو التعظيم والاعتناء بإظهار الشرف على ما فسره به جمع من المفسرين كالطبرسي والبيضاوي سلمنا
لكن نقول بإضمار لفظ يصلي قبل حرف العطف من قبيل قوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
فإنه في تقدير نحن بما عندنا راضون وأنت بما عندك راض بل قيل بلزوم الإضمار هنا إذ لولاه لزم
العطف على اسم إن قبل مضي الخبر ولم يرض به البصريون لأدائه إلى توارد العاملين على معمول واحد
وهو باطل وعلله بعض الأئمة بأن عوامل النحو عندهم كالمؤثر الحقيقي والأثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين
مستقلين في التأثير لأنه يستغني بكل منهما عن الآخر فيلزم من احتياجه إليهما استغناؤه عنهما ولو سلم
حمل معنى الصلاة في المعنيين لأنهم استعمالها فيهما هنا مجوزا كما هو محل النزاع بل استعملت القرينة وهو
واضح وأما الآية الثالثة فالمراد منها أحد المعنيين قطعا بل لا يمكن إرادتهما معا في المقام واختلاف
المسلمين في المراد منها وذهاب كل فريق منهم إلى واحد منهما يؤيد ما ذكرنا **تكميل** على ما اخترناه من
عدم جواز حمل المشترك على معانيه ولا سيما عند فقد القرينة فاللازم حينما يطلق التوقف فالرجوع إلى
مقتضى القواعد الكلية إلا إذا غلب استعماله في أحدها فيحمل عليه على الأظهر لتبادره من اللفظ عند
إطلاقها ولأن الغلبة توجب الظن بالمراد وهو يكفي في التعليقات بل قيل إنه طريقة مستمرة بين العلماء فيكون
الغلبة نازلة منزلة القرينة المعينة نعم لو علم عدم تحقق الغلبة في زمان النبي كان اللازم أيضا التوقف
إذ المدار على مراد المتكلم وما يجعله قرينة وكذا لو علم [illegible] في زمانه ولم يعلم المتكلم بها لما قلنا ولو شك (الغلبة ح)
في تحقق الغلبة في ذلك الزمان فالذي يقتضيه الأصل العدم والتوقف إلا لو علم بالغلبة فيه وشك في الاتحاد
والمغايرة فمقتضى الأصل عدم التغير وهذه قاعدة سيالة تجري في جميع الموارد فإذا كان اسم أو لقب أو كنية
مشتركا بين جمع من الرواة أو العلماء لكن كان إطلاقه على واحد منهم أغلب وأكثر والتعبير عنه به أعرف
وأشهر فمقتضى ما ذكر انصراف الإطلاق إليه وعليك بالتنبه في الموارد الخاصة حذرا من الخلط والاشتباه
الثانية اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا على أن يكون كل منهما مناطا للحكم
كاستعمال المشترك في أكثر من معنى على قولين فاختار جمع الجواز وآخر العدم والمجوزون افترقوا فرقتين فأكثرهم

(في أن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي استعمال واحد جائز أم لا)

على أنه

على أنه مجاز وقيل إنه حقيقة ومجاز باعتبارين والحق القول بالعدم لنا ما تقدم مفصلا في المسألة السابقة مما
من القول بالمنع وأيضا لو جاز هذا الاستعمال لانحصر في المجاز على التحقيق ولا بد له من مصحح وهو العلاقة ولا يتصور
هنا إلا علاقة الكل والجزء أو الجزء والعكس وكلاهما منتفيان في المقام أما الأول فلتوقفه على كون الوحدة جزءا من المعنى الحقيقي
وقد عرفت فساده آنفا وأما الثاني فمع توقفه على شرطين معروفين مفقودين في المقام يتوقف على أن يكون المراد
من اللفظ هو مجموع المعنيين من حيث هو مجموع بحيث يكون كل واحد جزء المراد لا تمامه ومستقلا وهو خارج
عن محل النزاع ويصير من باب عموم المجاز الذي جوازه وفاقي أو من نظيره مع أن الإطلاق علاقة الكل والجزء
والعكس لا ينصرف إلى مثل ما نحن بصدده فشموله لمثله مشكل وأما ما قيل من أنه لو أريد من الدخول في تمام المعنى
المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فيه فكان مجازا دخول الجزء في الكل أو الجزئي في الكلي كما
هو ظاهر العبارة ولا سيما من العضدي ومنه أيضا غير واحد من المحققين يلزم خروج المبحث عن المتنازع فيه
وإن أريد دخول الخاص في العام الأصولي والفرد في موضوع القضية الكلية كما وجهه بعض المتقدمين
المدققين يلزم انتفاء العلاقة رأسا والمناسب ح على القول بالجواز اختيار القول بأنه حقيقة ومجاز
باعتبارين كما اعترف به الباغنوي والمجوزون أكثرهم حكموا ببطلانه لا لأن المقصود بالذات إثبات جواز
هذا الاستعمال سواء كان مجازا أو حقيقة ومجازا فإذا رفع اليد عن وجود العلاقة نقول بهذا القول لأنا نقول
على تقدير الجواز لا بد وأن يكون مجازا إذ لا ريب أن هذا الاستعمال استعمال في غير ما وضع له أولا والمركب
من الداخل والخارج خارج فإما أن يكون هذا الاستعمال مجازا أو لم يكن حقيقة ومجازا كما قلنا في المبحث السابق وإذ
قد عرفت أن العلاقة منتفية هنا فلا محيص عن القول بالعدم واستدل على المختار أيضا بأنه لو جاز هذا الاستعمال
لزم الجمع بين المتنافيين والتالي باطل بيان الملازمة أن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة
ولذا قال البيانيون إن المجاز ملزوم لقرينة معاندة لإرادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء
وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وفرقوا بين المجاز والكناية وح فإذا استعمل المتكلم اللفظ
فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار إرادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازي

وهو ما ذكر من اللازم ويقتضي في الاستدلال عدم الجواز عقلا مضافا الى عدم جوازه لغة كما مر واعترض عليه
بان غاية ما ثبت ان المجاز ملزوم لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا الا ترى مثلا برمي في رايت اسدا
يرمي يدل على ان المراد من الاسد في هذا الاستعمال ليس الحيوان المفترس فقط لا انه لم يرد مطلقا حتى مع الرجل الشجاع
ايضا بل قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل كالرقبة في الانسان ولا ريب في ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
هنا وكما يمكن دفعه بان المراد من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع عنها بالذات مطلقا
فكذا يمكن ان يكون المراد منها المانعة عن الارادة منفردا الى اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما
لا يجب كونها مانعة عن ارادة الضمن لا يجب المنع عن ارادة الانضمام ايضا وانت خبير بان كلامهم
مطلق والمتبادر منه هو المانعة مطلقا منفردا او منضما فالتقييد خلاف الاصل ويحتاج الى الدليل والى
المثال المذكور في المعنى الحقيقي لا يراد فيه اصلا لا ذاتا ولا تبعا بل ينقطع بعدمها نعم قد يفهم تبعا
من غير قصد كما في دلالة التنبيه والاشارة انه لازم للمراد للخطاب وبعبارة اخرى هذا اللزوم مغفول للفظ
ومثل هذا الانفهام خارج عن محل النزاع وهو واضح واعترض عليه ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي والا بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها كما لا يخفى فلا وهذا الاعتراض قريب من الاول وجوابه يعلم من جوابه وبالجملة لا ريب ان المتبادر
من الصارف عن الشيء صارفيته عنه مطلقا والتقييد زور وتكلف فان قلت ان المتنازع فيه المقام
هو استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره لا فيه وخصوص المجاز وذلك متحقق في الكناية اذ هي استعمال
اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له غاية الامر انه استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية
لا الحقيقي والمجازي فيثبت جواز الاستعمال في المعنيين وان القرينة الصارفة غير لازمة في جميع الموارد
قلت اولا انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الذي لم يوضع له اللفظ منه مع جواز
ارادة ما وضع له واما اذا قلنا بانها ارادة المعنى الموضوع له لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ
المراد من اللفظ هو الموضوع له فقط لكنه ليس مقصودا بالذات بل للانتقال الى الغير ومع ذلك

لابد

لابد من ذكر القرينة الصارفة وهذا احد المذهبين في تحقيق الكناية صرح به المحقق التفتازاني حيث قال في المطول انه
بحث توقف المسند اليه بالعلمية ويجب ان يعلم ان ابا لهب انما استعمل هنا في الشخص المسمى به لكن لينتقل منه
الى جهنمي كما ان طويل النجاد يستعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه الى طول القامة وقال الفاضل الجلبي
في شرح هذه العبارة ذكر الشريف في شرح المفتاح ان لهم في تقرير الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصودا
بل لينتقل منه الى غير موضوع له اللازم وهو الظاهر من كلام السكاكي على ما حكي عنه المحقق المذكور حيث قال
الحقيقة في المفرد والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدمه وثانيا على تقدير
ان استعمال اللفظ في الكناية فيهما معا فلا ينطبق على المدعى ايضا لان ارادة المعنى الحقيقي تبعي والمقصود
بالذات هو المعنى المجازي كما هو ظاهر كلامهم ومحل النزاع هو ان يكون كل منهما مقصودا بالذات سلمنا
لكن توقيفية اللغات تقتضي الاقتصار على مورد الوفاق فنقول بالجواز لو كان بطريق الكناية وبالعدم
لو كان بغيره وبهذا يمكن الجمع بين القولين فتم حجة المجوز انه ليس بين ارادة الحقيقة والمجاز معا فانه
واذا لم يكن ثمة منافاة يجوز اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتج على كونه مجازا بان استعماله فيهما معا استعمال
في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فيه فكان مجازا وحجة
من قال بكونه فيهما حقيقة ومجازا بالاعتبارين ان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه
حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد منهما والجواب عن الكل يظهر مما مر مفصلا في بيان عدم الجواز
او فلا نعيده البحث السابع في بيان الملازمة بين الحقيقة والمجاز وعدمها واعلم انه لا اشكال ولا نزاع في
عدم استلزام الحقيقة للمجاز بل ادعي عليه الاتفاق لامكان ان يكون لفظ موضوعا لمعنى واستعمل فيه ولم يستعمل فيما يناسبه
فقط ولا تلازم بين الاحتمالين عقلا وعادة وهو المصرح به عند اهل الميزان فهناك يتحقق الحقيقة ولا مجاز وانما
والا العكس فالمشهور المنصور انه لا يستلزم الحقيقة ونسب ذلك الى المحققين والمحكي عن السيد بن المرتضى وابن زهرة
الاستلزام لنا انه لا امتناع ولا استقباح عقلا وعرفا في استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع تحقق العلاقة وعدم

حكم في الملازمة بين الحقيقة والمجاز

المجازم

وعدم استعماله في المعنى الموضوع له اصلا بعد وضعه له سوى ما تمسك به الخصم في انتصار مذهبه وتشنيع في ذلك الاول

ان المقتضي للمجاز موجود وهو تحقق العلاقة مع الوضع السابق والمانع منه مفقود فيجوز الا انا لا نجوز ان

يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحة الاستعمال في غيره ما وضع له وان لم يكن جزءا من مفهومه لانا نقول اتفق

كلمتهم على ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وحصروا شروط صحته ولم يعد احد منهم ما ذكرت منها

فالاصل عدمه واستدل المشهور بوجهين الاول بوقوعه كالرحمن فانه موضوع لغة لذي الرحمة والانعام

مطلقا او لمن له رقة القلب ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه على غير الله سبحانه مع ان اطلاقه بالمعنى الاول

عليه سبحانه محال وكالافعال المنسلخة عن الزمان كعسى وكاد وحبذا ونحوها فان الفعل الماضي موضوع للدلالة

على الحدث والزمان المعين والانسلاخ فاعل وهذه الافعال لم يستعمل فيما ذكر الا ابدا الا انسلاخها

عن الزمان فيكون مجازات بلا حقيقة واورد على الاول بجواز استعماله في الصدر الاول في المعنى اللغوي

قبل ان يهجر شرعا وعرفا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مع ان بني حنيفة اطلقوه على مسيلمة الكذاب

مسيلمة الكذاب لقولهم رحمن اليمامة وقال شاعرهم فيه سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث

الورى لا زلت رحمانا وما قيل من انه لا يعتد به لصدوره من تعنتهم في الكفر فمنظور فيه سلمنا لكن لا نسلم المجازية

فيه عرشانه لجواز ان يكون من قبيل المنقولات والنقل لا يستلزم المجازية لظهوره في التعيين والثاني من

الله سبحانه لثبوت توقيفية اسمائه تعالى دون التكلم وربما قيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر في استعماله

في غيره كالله سبحانه مجاز وذلك لم يثبت فلا يعتد به وعلى الثاني ببعض ما اورد على الاول مضافا الى

احتمال الاشتراك الفعل بين ما دل على الزمان وبين المنسلخ عنه وهو ضعيف كالقول بمنع اطلاق الفعل

عليها الان بل انها فعل لغة لا اصطلاحا فلا مجاز وفيه نظر ايضا الثاني انه لو استلزم لكان

لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا واورد

عليه اولا بانه مشترك الالزام اذ الوضع للمعنى لازم للمجاز اتفاقا فيبقى لو استلزم المجاز الوضع لوجب

ان يكون لهذه المركبات معنى ثابت وضعت له واللازم منتف واجيب عنه بان المراد بالمعنى المتحقق

ان كان

ان كان متحققا في الخارج كما هو الظاهر فمنع الملازمة ضرورة ان المجاز يستلزم وضع اللفظ لمعنى ما لا المعنى المتحقق في الخارج

بل لا يشترط احد ملاحظة الكل العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي موقوف على تعقله لا على تحققه في الخارج مع ان اللازم

هو اطلاع المتجوز على العلاقة لا المستعمل كلما ويمكن ان يكون المتجوز هو الواضع او غيره ممن اطلع على المعنى الاول

وتبعه غيره من المستعملين على انه لو اعتبر الاطلاع منهم ايضا فلا يستلزم التحقق في الخارج اذ يكفي علمهم بالمعنى الموضوع

له والانحصار طريقه في الاستعمال ثم فانه يمكن الوصول اليهم بمذاكرة والاخذ شفاها خلفا عن سلف وثانيا بان المركبات

موضوعة نوعا على التحقيق والتجوز فيها راجع في مفرداتها واستعمالها في معانيها اللغوية ثانيه المضاف كل واحد من القيام

والساق والشيب واللمة قد استعمل فيما وضع له اولا والمجاز في المركبات المعنى المركب بخصوصه حتى يلزم ان يكون له

معنى وضع له فيلزم الاستعمال فيه نعم له وجه لو قيل باته وضعها شخصي وهو كما ترى وما قيل من ان التجوز في المفردات

حق في مثل شابت لمة الليل فان اللمة مجاز عن سواد آخر الليل والشيب عن حدوث البياض فيه بخلاف قامت

الحرب على ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال من يقوم على ساق اذ لا قيد ولا مجاز في شيء من مفرداته ففيه انه يمكن ان يكون

القيام مجازا عن الوقوف بمعنى الثبات من قامت الدابة على قوائمها اذا وقفت عن السير والساق مجازا عن اسباب

الحرب والاتها التي بها ثباته وثالثا بامكان كونها من باب المجاز في الاسناد فيكون عقليا لا لغويا والنزاع في الثاني

دون الاول احتج المخالف بوجهين الاول اصالة عدم صحة التجوز حتى يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له الثاني

انه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة والتالي ممتنع بيان الملازمة ان فائدة الوضع اللفظ

للمعنى انما هي افادة المعنى بالتركيب فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته والجواب عن الاول انه

بعد وجود المقتضي ورفع المانع سوى ما توهم لا معنى لهذا الاصل بل الاصل منقلب كما عرفت وعن الثاني من

وجهين الثاني بمنع كون المقصود من وضع الالفاظ المفردة غرض التركيب في افادة المعاني به وقد مر مسلما

مشروحا مع انه لا يتوقف هذا الاستدلال على ما ذكرت بل لو كان المقصود من الوضع هو افادة المعاني المفردة

لورد المذكور ايضا سلمنا لكن لا نسلم انحصار ترتب الفائدة في استعمال الحقيقي كما هو لازم قولكم بل لو وقع اللفظ

في التركيب مجازا لحصل الفائدة اذ التفهيم والتفهم اعم من ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وهو واضح بل التعيين

لا التجوز

عن الشيء الواحد بطرق مختلفة كغيره من انواع المجاز سيما لكن لا نسلم انحصار فائدة الوضع في غرض التركيب بل يمكن ان يكون الفائدة في نفس
صحة اللفظ اي صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي للمناسبة وهي من اعظم الفوائد سلمنا لكن لا نسلم ان كل ما يقصد من الشيء يلزم ترتبه عليه كيف وهو
اذ اللازم من الفاعل الحاكم ان يقصد بفعله فائدة اما ترتبها عليه فلا باس لو لم يترتب عليه فائدة اصلا فضلا عن ان يترتب لكن يكون غير
المقصود كما في المقام واذ عرفت ان المشهور تشبثوا في اثبات مرامهم بالمركبات التي لا يظهر لها حقيقة كما في الا من شباب الزمان
وانبت الربيع البقل وجد جده مع كونها محتملة لتصرفات فاردة في التشبث فاعلم ان جماعة من الاصوليين اعتدوا لو ابهم منهم المحقق
فقال وفي نحو انبت الربيع البقل من المركبات المعهودة وجوه اربعة مشهورة باين المعاني احتمال التصرف في اللفظ فقط اما في الاثبات
او في الربيع او في المعنى لكن وفي التركيب منسوب لكل واحد منها على البعض اي لا علم لهم به الاول ان يتصرف في لفظ انبت بان
يقال الاثبات موضوع للسبب الحقيقي اي للاسناد على ما هو حل وسبب حقيقي له فاذا استعمل في السبب العادي اي اسنده الى
ما هو فاعل وسبب عادي له كان مجازا وهو مختار ابن الحاجب المشهور على ما حكاه عنه السيد وقال هو مذهب مشروحة من الكشاف وقد نقله
صاحب المفتاح وغيره وقال التفتازاني في شرح الشرح مع انه لا يقع فيما ليس له مصدر مثل جد جده من لغة لا الحق جليه
على البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة على الوضع على انه فاعله يلزم ان يكون فاعلا او غير
فاعل وسببا حقيقيا او غير حقيقي وقد اقام الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي على ان السبب الحقيقي
لو ادعى على ظاهره لزم ان يكون الا فعال المسندة الى غير الحق مجازا باعتبار المسند او الاسناد على ما افترض بعض ان رضاي على
الشيخ واذ ذهبنا الى ان الاسناد في نحو طلعت الشمس ومرض زيد مجاز من الشيخ ولا يذهب عليك ان قوله على ان السبب الحقيقي
لا يتم الا على مذهب الاشاعرة القائلين بان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى مسندة اليه في الواقع ومع هذا يمكن ان يجاب
بان المدار في الاسناد الحقيقي وكونه على ما هو له على متفاهم العرف واللغة فكل مسند حكم فيه اي حقه ان يسند الى هذا
المسند اليه وجرى به قانون اللغة سواء كان فاعلا حقيقيا او علة تامة او غيرهما فهو اسناد حقيقي على ما هو له وما لم يكن
كذلك فهو اسناد مجازي على غير ما هو له ويؤيده وضوح الفرق بين قولنا انبت الربيع البقل وبين ضرب زيد والاكل عمرو
حتى عند الاشاعرة وان الاول اسناد مجازي والثاني حقيقي ويمكن ان يراد من الاثبات ما يصلح للاسناد في الربيع
كالتسبب لكونه فيكون المراد صار الربيع سببا لاثبات البقل وعلى هذا يكون التجوز في الاثبات باعتبار جزئه كما في

الاول

في الاول باعتبار النسبة الثاني في التاويل في الربيع بان يجعل كناية عن الفاعل الحقيقي وهو المعبر عنه بالاستعارة المكنية جعله
السكاكي واطلاق الجنسية عليه كما فعله العضدي مخالف للاصطلاح بل هو استعارة مكنية تخييلية الثالث ان يتصرف
في المعنى بان يقول القايل لم يرد الانبات في الربيع ليصدق به بل ليتصور فينتقل الذهن منه الى اثبات الله تعالى في الربيع فيصدق به
وهو مذهب الامام الرازي وعلى هذا يكون المجاز عقليا لا لغويا ولا دخل له في اثبات المرام الرابع ان يتصرف في
التركيب بان يشبه الهيئة الحاصلة من ملابسة الظرفية بالهيئة الحاصلة من ملابسة الفاعلية للمبالغة في الملابسة الظرفية فكونها وجعلت
ملابسة الفاعلية فاستعملت في ملابسة الظرفية كان مجازا وهو المعبر عنه بالاستعارة التمثيلية نحو اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى كذا افاده شارح الشرح وغلطه السيد الشريف وقال ما حاصله ان الاستعارة التمثيلية شرطها ان ينتزع من هيئة
مركبة واستعملت مفرداتها في معانيها الاصلية وما نحن بصدده ليس كذلك بل يكون المجاز في النسبة الاسنادية والاضافية
مصاحبة المثال لها فيه وهذا الوجه منسوب الى عبد القاهر قال المحشي رحمه الله في حاشيته وهذا التاويل غير بعيد لكنه لم ينقل من احد
من علماء العربية وتبعه فيه بعض الفضلاء مع ان العضدي صرح بانه مختار للشيخ عبد القاهر وحرره بعض الفضلاء وتبعه
الفاضل الشيرازي الا ان السيد بعد ان اعتذر عن العضدي انكره والمحقق التفتازاني قال وهذا ليس من مذهب الشيخ
لكن ليس منه بعيد
ولا لغيره من علماء البيان البحث الثامن في اقسام الحقيقة اعلم انها تنقسم الى ثلاثة اقسام اللغوية والعرفية العامة وهي
وان شئت تقول الحقيقة العرفية والحقيقة الاصطلاحية اذ العرفية المطلقة تنصرف الى العامة ومن اقسامها الشرعية
والمتشرعة ولا نزاع في وجود الاوليين بل يمكن ادعاء العلم بوجودهما ولا سيما باللغوية وان ظهر من بعضهم وجود خلاف
في العرفية العامة ولعل المنكر هو المنكر لوجود المجاز فتدبر واما الحقيقة الخاصة فوجودها ايضا في الجملة وفاقي وانما النزاع
في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها بعد اتفاقهم على ثبوت الحقيقة المتشرعة وقبل الخوض في المرام لا باس ان نوضح المقام
بالبحث عن تعيين النزاع المذكور اهو في التسمية ام في زمن رسول الله عليه السلام وان كان هذا البحث قليل الجدوى اذ الظاهر
ان الكتاب والسنة النبوية مشتركان في الثمرة المترتبة على النزاع المزبور سواء قلنا بان النزاع هو الاول او غير
وهل ام لا فاعلم ان الظاهر المتبادر من النزاع هو على الشريعة وواضعها لا بينها ومبلغها وعلى هذا فيكون
الشارع هو الله سبحانه اذ لا يخفى الا ريب ان احدا في شاهد والواضع حقيقة ليس الا هو وعليه دلت آيات عديدة
من الكتاب قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وجعلناك على شريعة

وان كان صاحب المفتاح نفى
التخييل هنا معللا بان
الاثبات امر محقق لا تخييل ح

من الامر فاتبعها وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وغيرها فالمبعوث على الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وقد شرع
لهم يشرع شرعا اى سن والظاهر من قولنا سن فلان الشيء وصنعه وجعله وقرره ومنشئه فقد لا زدق بانسقاط لفظ من الدين وما قاله
في ق من قوله سن الامر بينه فيجيء الا خاص عن كونه خلاف ما يفهم منه عرفا يكون الشارع بمعنى مبين الشرع وما ينافي ان يكون فيبعد م
الشارع بهذا المعنى ايضا هو الله سبحانه اذ يصدق عليه عز اسمه انه مبين الشرع وكاشفه وكاشف عن ذلك قوله تعالى ان علينا جمعه
وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وما قيل من انه لو كان الشارع بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة عليهم السلم
بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والحال انه لا يصح عليه والقول به باطل فيمكن الجواب عنه بان المتبادر من المبين هو المبين
والمظهر اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض وهو بمعنى الاول منحصر في الله تعالى وبمعنى الثاني يصح اطلاقه على الغير ايضا لا يقال لا منافاة
فيمكن الجمع والظاهر من كلام جماعة ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله وقد صرح بذلك الفاضل الطبرسي بل نسبه بعض الافاضل الى ظاهر
كلام القوم وغيرهم وهو مبني على اصطلاح خاص من المتشرعة فيكون حقيقة اصطلاحية او على كونه مجازا باعتبار انه صادع بالشرع
اتى به من عند الله تعالى ومبينه ومظهره للعباد وحاكيه فهو الشارع والا فقد عرفت ان الظاهر المتبادر والمستفاد من الادلة انه
هو الله سبحانه على انه لو كان الشارع هو النبي لزم ان يكون الخطابات القرآنية على المعاني اللغوية حتى عند القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية وهو خلاف ما اتفقوا عليه ظاهرا من عدم الفرق بين الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اذ المثبت
قائل بالثبوت فيهما والنافي يقول بالنفي فيهما والتفصيل قول بالعض وما يتكلف في تصحيحه من مسبوقية نزول القرآن او جميع
الآيات وغيره من المعاني [illegible] مع بعده يستغنى عنه ومثله ما يحتمل من ان يكون الواقع فيما ورد في الكتاب من هذه
الالفاظ هو الله تعالى وفي غيره هو النبي [illegible] على ان بعض الاخبار الواردة في الكثرة والمعتبر ان بعض الاحكام
مفوض اليه كالركعات الثنتين المزادة في الفرائض اليومية واطعام الجد السدس وجعل نافلة الصوم والصلوة ضعف
ونحوهما وتحريم ما عدا الخمر من المسكرات وغيرها اذ هو ايضا مخالف لظاهر الكتاب ولكثير من الاخبار والتفصيل يوجب
تطويلا لا طائل تحته فعليك به اذا تقرر ذلك فاعلم ان كل كلام يلقى من طرف متكلم يجب ان يحمل على ما فهمه المخاطب حال توجه
الخطاب اليه والا لزم اللغو والعبث وان جاز الكذب وهو غير جائز على الحكيم بل على مطلق العاقل اذ الغرض من الكلام طلبه
التفهيم والتفهم وفهم مقصود المتكلم وهو لا يحصل الا بفهم المخاطب معناه الخطاب بنفسه او غيره والا لولاه لا شيء فائدة

الثبوت

الثبوت وانزال الآيات ويشهد له قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وما ورد وحينئذ فاذا اجل من ان يخاطب
قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو متبادر عندهم وما يفهمونه ولا ريب ان هذه الخطابات كتابا وسنة القيت الى الموجودين في عصر
الشارع واردة على اصطلاحهم وطريق محاوراتهم فلو وجب علينا ان نبذل جهدنا في تحصيل اصطلاحهم ومدار محاوراتهم ولانهم لا جماع
على اشتراكنا معهم في التكليف ووجوب الاتيان بما امروا به ونهوا عنه كليا لانهم مكلفون بعينه واصطلاح عصرنا ولكل
ومنهم حكم نفسه وخطاب مستقل عليهم اذ لا قائل بذلك بالضرورة والاجماع والشائع ما [illegible] بما من ايضا وهذا هو الداعي
والباعث لنا على البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه اذ لو ثبت لوجب حمل الالفاظ المطلقة اى العارية عن القرينة
الواردة في الكتاب والسنة على المعاني الشرعية والا فعلى اللغوية الا بالقرينة الدالة على الشرعية ومنه يعلم ثمرة المترتبة على النزاع
في المسئلة فنقول الالفاظ الواردة في كلام الشارع اما ان يكون مستعملة في معانيها الاصلية ونعلم ان المفهوم منه عندنا
هو المفهوم في عصر الشارع من غير نقل وتغيير وهو الاكثر او نعلم تغايرهما وحصول التغيير والانتقال في الاوقت [illegible] كلام
او لم نعلم تغايرهما وحصول النقل كصيغ الامر والنهي والعموم والمطلقات ونحوها او نعلم بالنقل والتغيير قطعا كالصلوة والزكوة
والحج ونحوها لكن نشك في مبدء حصولهما انه حصلا قبل حصول ذلك اللفظ من صاحبه او بعده وقبل الاشتهار والورود ان
بحيث يفهم منه في المحاورة المعنى الجديد او بعده فهذه اقسام اربعة وحكم الاولين منها واضح اذ لا بد من حمل اللفظ
مجهولا فيحمل اللفظ مجملا لمجهولية م على عرف زمان الشارع ومتفاهمه اذ ان يكون عرف عصر الشارع في القسم الثاني واما الثالث فيحمل على متفاهمنا فانا
وان لم نعلم بعرف زمان الشارع ولا بد من حمل كلامه عليه لامران اثر البحث اصالة عدم النقل فثبت عرفه فوق الحقيقة
بحمل اللفظ عليه واما الرابع فهو الذي وقع التشاجر والنزاع بين الاصوليين فيه المعبر عنه بمسئلة ثبوت الحقيقة الشرعية
وعدمه فان ثبت ان النقل والتغيير قد حصل قبل صدور اللفظ او بعده وقبل الاشتهار ثبت الحقيقة الشرعية والا
فمقتضى الاصل حمل اللفظ على المعنى اللغوي حتى يثبت النقل والظاهر ان استعمالها في المعاني الشرعية كان ثابتا وقائعا في
احد من المسلمين الا انه قليلة فانه يسبب اليسر في احد [illegible] على المعنى الاصلي وعدم استعمالها في المعنى الشرعي وان هذه
الزيادات امور خارجة عنها شرطا في تحققها عادة وقبولها شرعا وهذا القول على فرض ثبوته مع ندرته ومدركه
سخيف جدا لا يعبأ به واما النزاع في ان هذا الاستعمال هل كان [illegible] الوضع وفهم هذا المعنى منها مسبب عنه

بحث ثبوت الحقيقة الشرعية

اى وضع الشارع اياها بازاء تلك المعاني سواء كان منقولا ام مرتجلا وكان حقايق شرعية او كان مجازا لعموم القرينة ثم اشتهر وغلب استعمالها فيها حتى هجر المعاني الاصلية بعد زمان الشارع او كانت مجازات لغوية في زمانه حقايق شرعية بعده وقد مر ان الحقيقة الشرعية للمتشرعة ثابتة ثانية عندهم اى كون المعاني الشرعية متبادرة من هذه الالفاظ عند الاطلاق ثابت واما حقيقتها لديهم فليس محل خلاف لاحد منهم بل هو من المسلم عند الكل ولكن ثبوتها للشارع اى كونها عند الشارع وفي زمانه محل خلاف وكلام والاكثر بل الحق المحقق ثبوتها له ايضا وهو المشهور المعروف بين الامة وحكاية بين الاكثر من كثير من المحققين الى الفاضل الحاجبي والامام الرازي والامدي والعضدي والمخالف فيه قاضيهم الباقلاني واتباعه فذهب الى نفي الثبوت وهذا هو القول الاول في المسألة وجعله شرذمة من المتاخرين بل بعضهم ولم يصرح بالعدم والتوقف في المسألة والمصرح به شاذ نادر غاية الندرة لنا وجوه الاول الاستقراء فانا اذا تتبعنا كلام الشارع كتابا وسنة وجدنا هذه الالفاظ الا مستعملة في المعاني الشرعية بل كلام الصحابة ايضا كذلك واستعمالها في المعاني اللغوية من النوادر حتى لا يكاد يوجد والعادة قاضية بان مثل هذا الشيوع والغلبة وكثرة الدوران يخرج من الوضع والتعيين ولا اقل منه ان هذا الاستقراء اتم واقوى من الاستقراء الحاصل من تتبع استعمالات ارباب العلوم والصنايع كالنحويين والمنطقيين والفقهاء مثل الذي يعرف به اصطلاحهم وبعبارة اخرى يعرف من هذا ان تلك المعاني الاصلية لم تهجر فيها لكثرة استعمالها وهو غير خفي على المستقرء فان قلت لم لا يجوز ان يكون الاستعمال في عصره مع حصول القرينة المتصلة الغلبة والاستعمال في زمان المتشرعة وهذا مما لا نرتضيه ويؤيده الاستصحاب قلت هذه الالفاظ مذكورة في كلام الشارع مجردة عن القراين والاصل عدمها واحتمال وجودها في عصره وخفائها باسره بعيد بحيث لا يبقى منه اثر وكان لكونه عقليا او حاليا امر مستبعد غاية البعد سلمنا لكن هذا الاشتهار والشيوع وكثرة الدوران وعموم الاحتياج الى استعمالها يوجب الاستغناء في زمان يسير بالضرورة بل يحيل عادة امتداد الاحتياج الى نصبها مع امتداد زمان البعثة وهو قريب من ثلث وعشرين سنة واذا حصل الاستغناء في عصره حصل المطلوب فهذا الشاهد ان كلا من ارباب العلوم والحرف ولو كانت محقرة مما لا يعتنى به اذا نقلوا لفظا من معناه الاصلي الى معنى اخر او وضعوه له واصطلحوا عليه وطلبوا حقيقتهم ومصاحبهم واهل من ورتهم باصطلاحهم ونقلهم وعرفوهم ذلك بالقراين اذا ينهم الى المعاني المذكورة عند الاطلاق وهم لم يتوقفوا في فهم مرادهم بعد ذلك الى القرينة وما فعلوا ذلك الا لتسهيل الامر وعدم الخلط مع انه لو حصل الخلط لا يترتب عليه غالبا فساد فهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وهو امر الدين والشريعة احق واولى بالحفظ عن الخلط والاشتباه لترتب المفاسد العظيمة عليه وينادى

وهذا

وهذا وضع لا غبار عليه ان كان ان لطف الشارع وتلطفه وكمال اهتمامه في هداية الامة يقتضى وضعه تلك الالفاظ بازاء هذه المعاني وضعا تعيينيا او استعمالها في هذه المعاني من غير الوضع المذكور بحيث يحتاج الى انضمام القرينة والقراين مورثة للاشتباه وان احتمال كان لا يكفى او قاربت ولا نزاع فيه ان السبب القوى لانصراف اللفظ الى المعنى هو الوضع حقه وما هذا شانه يودى كثيرا الى تحيرهم وارتكابهم خلاف الامتثال وهو مناف للطف الواجب عليه ولما حصل الان ما نرى في فوايد الوضع ومعاشر مدة حصول الظن المتاخم من العلم بثبوت الحقيقة الشرعية ان لم نقل بحصول العلم ولعارضه بتعطيل كثير من الاحكام بعد افول شمس النبوة او لانتهاء زمان بعثته ولبعثه الخليقة بتبليغه واهتمامه في باب لاجله فانه قد بذل جهده في تبليغ ارشاد والعقب بنفسه الشريفة في هداية الامة وانقاذهم من الحيرة والضلالة وبيان لهم من الاحكام ما يحتاج اليه الى يوم القيمة وما ادى لما يحط والتعطيل عند ذي المدونات بعد تحريفات رؤس الكفر والضلالة وغصب الحقوق من مستحقيها من الائمة الرابع ان على الانصار في جميع الاعصار يستدلون لوجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج وذكرها بالخطابات الواردة في الكتاب والسنة ولم يعترض احد الا الكفار والقول بعدم ثبوت الوضع واحتمال ارادة المعنى اللغوى مع ان من داب كل مناظر ايراد جميع الاحتمالات الممكنة على خصمه في مقام المناظرة ولو بعيدا فترك هذا الايراد ربما دليل على ثبوت الوضع عندهم بحيث لا يقبل الانكار بل كان الامر بالعكس فيطالبون بالدليل وادعى ارادة المعنى اللغوى الخامس بيان الوضوء في الاية الشريفة وكذا الصوم والتيمم ظاهر في اعلام وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني وكذا ما روى متواترا والمتفق على التلقى بالقبول انه عليه السلام ورد الامر بالصلوة فقام وصلى وقال صلوا كما رأيتموني اصلى وقوله بعد فراغه من مناسك الحج خذوا عني مناسككم وبعد فراغه من الوضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به اذ لا يلزم ان يكون الاعلام بالوضع بقوله اني وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى ويتم المطلوب بعدم القول بالفصل كما لا يخفى السادس الاجماعات المنقولة من السيد والشيخ وغيرهما على الثبوت وهو حجة ولا سيما في المقام او لان حاصله لم يكن بنفس الاصطلاح لان يبحث الا اتفاق وهو يفيد الظن ويكفينا في مثله لان المسألة لغوية وهي تثبت على التحقيق باخبار واحد من اهل الخبرة فضلا عن السادات المخبرين لا سيما لكثرة بل جميعهم او كلهم وبالجملة هذه الادلة لو لم يفد العلم لا يفيد الظن القوى المتاخم بالعلم به قطعا وكفى شاهدا على صدق المدعى ندور المخالف وشذوذه بحيث لم يوجد في المصنفات المشهورة الا الاقل من المذكور كما مر واختيار جماعة مذهب المختار للتبادر وقد صرحوا عليه فقالوا المتبادر من هذه الالفاظ عند الاطلاق هذه المعاني والتبادر علامة

وفيه ما فيه وهو هو

الحقيقة ... بانه ان اردت بالتبادر هو المتحقق في كلام الشارع فممنوع بالاثبات وانك وان اردت انه ثابت في كلام
المتشرعة فهو حق لكن لا يجدي نفعا فانه غير محل النزاع ... الفاضل التوني في الوافية بان
انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بل لا يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول هذه المعاني بمجرد سماع هذه الالفاظ
في اي كلام كان غايته انك تقول هذا التبادر لاجل المؤانسة بكلام المتشرعة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه
الالفاظ في هذه المعاني ولا يمكن ان نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية
والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر وانت خبير بمكان المعارضة بان التبادر معلوم وكونه لامر غير
الغلبة والشيوع غير معلوم فنحكم بالمجازية في كلام الشارع بل هو اوفق بالقواعد لاصالة عدم الوضع وعدم النقل والتغير واستصحاب
بقاء المعنى الاول حتى يثبت خلافه والمتيقن هو عرف المتشرعة وبوضوح الفرق بين المقام وبين الحقائق اللغوية والعرفية فان الاصالة
عدم النقل والتعدد ... بخلاف ما نحن فيه فان الاصل منعكس وبالجملة اثبات المرام بالتبادر مشكل ... الثالثة وجهين
الاول لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى المعاني الشرعية لفهمها المخاطبين بها لما ثبت من اشتراك التكليف بالفهم ولو فهموها لنقل
الينا لاشتراكنا معهم في التكليف ... والوصول اما ان يكون بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه والثاني على تقدير وجوده لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي ... بالتواتر ... لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية
والثاني يظهر ببيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون
عربية واما بطلان الثاني فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها ... عربيا لا يكون كله عربيا وقد قال
الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب عن الاول اما اولا فباختيار التفهيم وذلك لا يستلزم النقل والوصول الينا واشتراكنا
لهم في التكليف انما يقتضي وجوب بذل الجهد في تحصيل العلم وما قام مقامه عند تعذره بالمكلف به ... والا سقط
التكليف به ويكون المكلف به هو مقتضى القواعد الكلية في الاحكام الشرعية مع انه لو لزم تفهيمنا الاوضاع الشرعية
كتفهيمهم والوصول الينا كما وصل اليهم لزم ان يكون الاحكام الشرعية ايضا كلها معلومة عند جميع المكلفين في كل الازمنة
وهو واضح الاستحالة وثانيا فباختيار الوصول الينا وكان بطريق التواتر وتحققه لا يوجب علم ... اذ افادة التواتر
العلم مشروط بامور يمكن حصولها لطائفة دون طائفة منها عدم سبق ذهن السامع بالشبهة الا ترى ان متواترات اهل
الحق لا تؤثر ... علم انه يمكن ان يكون خبرا واحدا متواترا عند طائفة دون اخرى ... بالاضافة ... الكفر

ممنوع الا ان الطريقة غير مفيد للعلم ... اللازم من الدليل هو الوصول والنقل لا حصول العلم وثانيا فباختيار كونه بطريق الاحاد ويمكن
ان يكون خبر الواحد مفيد للعلم اذا كان محفوفا بالقرينة ... لكن هذه المسألة من الموضوعات لا يستنبط فيه دون
المعرفة ويكفي فيه الظن اتفاقا فهي ليست كالمسألة من مسائل الاصول حتى يعتبر فيها العلم بل هي من مباديها التي يكتفي فيها بالظن مع ان
اعتبار القطع في جميع مسائل اصول الفقه محل كلام ونظر والتحقيق خلافه والظاهر انه لا نزاع في كفاية الظن بالمراد من اللفظ فان
الظنون المستندة الى ظواهر الالفاظ حجة معتبرة عند العقلاء كافة ولا فرق بينه وبين الظن بالوضع فانه ايضا يرجع اليه والظاهر
عدم الخلاف في اثبات اللغة بخبر الواحد والفرق بين لغة الشارع وغيره تحكم ... ان التفهيم لا يلزم ان يكون بالنقل والا
بان يصرح بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنى اذ كما يحصل بذلك يحصل بالبيانات الالهية والنبوية كما عرفت وجعل البيانات
قرينة التجوز ليس اولى من جعلها دليلا على الوضع بل هو الظاهر وتحقق البيان في جميع الالفاظ المعهودة غير مسلم فيبقى الاكثرة
مجردة عنه صالحة لكونها مثمرة للنزاع وعلى تقدير التسليم فغاية الامر ان المسألة تبقى بلا ثمرة ... لا ان الاستدلال يصح
وايضا فانه يحصل بالترديد بالقرائن كما ان الاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع شيء لشيء بل هو بمنزلة
اليهم فانهم لا يعلمون شيئا منه وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا ... التواتر
وان عنيتم بها التصريح بالوضع منعنا الملازمة كما عرفت وعن الثاني اولا فبان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بمجرد
مدار ... ومنشاء ... لا ... بالوضع فيها كما توهم ... على القول بتوقيفية اللغات
وهو الاظهر ... واما على القول باصطلاحيتها فلان كل لغة بين حقيقة ... مع ان فيها المنقول والمرتجل والمجاز ويشهد
لذلك ان كل العلوم المدونة بلغة العربية تعد عربيا ولا ريب ان فيها منقولات كثيرة ومركبات عديدة كالنحو والصرف والمنطق
وغيرها ... ان هذا اطلاق مجازي من باب التغليب ... لا يلزم كونه حقيقة ... ان يكون العربي هو ما ...
هو ... ان ... وضع الشارع ... العرب وتكلموا بها ... عربية وثانيا فبمنع الملازمة اذ اختصاص الالفاظ
باللغات وان كان انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها لكن الوضع اعم من النوعي والشخصي وهذه الالفاظ وان لم يكن بالقياس
الى هذه المعاني حقائق لغوية بل حقائق شرعية لكنها مجازات لغوية والمجازات الحادثة في كل لغة معدودة منها وان لم يصرح
اهلها بافرادها اذ كما عرفت سابقا ان التحقيق في صحة التجوز كفاية العلاقة المصححة للتجوز وفي المقام موجودة قطعا فلا يلزم خروجها
عن العربية ... ان المجازات موضوعة نوعا وعلى تقدير قولنا بعدم الوضع فيها مجازات كل لغة معدودة منها كالحقائق ...

واورد عليه بان هذا الجواب انما يستقيم لو استعمل الشارع مجازا وهو ممنوع بل القول به القائل بثبوت الحقيقة الشرعية بل القول
بان الشارع وضعها لهذه المعاني واستعمل للوضع فلو استعملها للعلاقة المذكورة لزم كون اللفظ بالقياس الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا
وهو باطل وجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على تقدير صحته لا يوجب جوازه ما لزم اذ الاول عبارة عن ارادة معنيين
مختلفين من لفظ واحد في استعمال واحد احدهما حقيقي والآخر مجازي وما يلزم هنا ان يكون المعنى الواحد حقيقة ومجازا
معا وبينهما بون بعيد وربما قيل بجواز ذلك وان منع من الاول اذ لابد اخذ قيد الحيثية في تعريف الحقيقة والمجاز وتمام
الاعتبار يمكن ان يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا باعتبارين وفيه انه لا يدفع الايراد اذ لا يمكن تصحيح ترتب كونها
بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات فمقصود المجيب ان هذه الالفاظ حقائق شرعية بالفعل مجازات
لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في تصحيح كونها عربية حتى وقيل ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب اولا وقد نقلها
الشارع الى معانيها وشرطها بسبب العلاقة الاصلية فيصح اطلاق العربية عليها لان الوضع العرب مدخلا في وضعها ابانا واستعمالها
وهو كاف في صحة الاطلاق وانت خبير بان هذا الجواب على فرض صحته ثم لو قلنا بكفاية استعمال الشارع في التحقق انما لو قلنا
بانه كان بطريق الارتجال فلا ولبعضهم هنا وجه ثالث وهو ان المراد من عربية القرآن ان نظمه واسلوبه عربيا وح لا منافي اشتماله
على ما ليس بعربي اذ كان نظمه عربيا او بان عربية النظم وعربية اللفظ عموما من وجه مع ان فيه المعرب على ما هو المحقق كالسجيل
والاستبرق والقسطاس والمشكوة وهو يؤيد ما ذكرنا فيه جوابا لم يحقق جوابا وعلى هذه التقادير لا يلزم عدم عربية القرآن
ووجب ايضا المنع من بطلان التالي فان كون القرآن كله عربيا ممنوع لاحتمال كون الضمير في انا انزلناه للسورة واطلاقه
كما لا طلاقه على المجموع بنا على الاشتراك اللفظي او الاطلاق مجازيا وما قيل من ان السورة والاية بعض القرآن وبعض الشيء
لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء مدفوع بان هذا انما يتم فيما لم يشارك البعض الكل في المفهوم كالعشرة فانها اسم المجموع
الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف الارض فانه اسم للجسم البسيط البارد اليابس بالطبع فيصدق على الجميع
وعلى اي جزء فرض منه فيقال هذه ارض وقد يراد بها مفهوم الكل الذي يكون له افراد مصداق من مصاديقه دقيق انه
بعض الارض ويراد بها المجموع من حيث هو مجموع الذي هي احد جزئياتها والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة
انها قرآن وبعض القرآن باعتبارين وفيه ان الظاهر رجوع الضمير الى المجموع لا البعض ويؤيده قوله كتاب فصلت
اياته قرآنا عربيا الا ان يقال لو سلم ظهوره محمول على الاغلب او التغليب واعلم ان الجمهور المعروف من الاصوليين لكنه

القول

القول في المسئلة ثلاثة الاثبات والنفي والقول بثبوت بعض ونفي بعض بل بعض الاجلة ادعى الاتفاق عليه ظاهرا قال الصدر في
كلامه ثم لم يوجد في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية والنسبة الى المعتزلة ونفيه والنسبة الى القاضي واحق انه ثالث
لها اشهر وفصل جماعة من متاخري المتاخرين تفصيلات عديدة فمنها ثبوتها في العبادات دون غيرها ومنها ثبوتها في عصر
الصادقين … دون قبله ومنها ثبوتها في الاحاديث المروية عن ائمتنا … دون الكتاب ومنها الثبوت …
ثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر الشارع ونحوه كالصلوة والصوم والغسل والوضوء والايمان والكفر والكافر
على القول بانه حقيقة في الفقه دون غيرها من الالفاظ التي لم يثبت كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل النذر والعهد
والخلع والمباراة واللعان والعدل والفسق وهذه التفاصيل وامثالها اقوال حدثت في المتاخرين بل بعد المائة العاشرة
على ما قيل كلها لا يخلو من تكلف وتسامح بل يمكن ارجاعها الى الاتفاق مع ان بعضها ينافي القول بالحقيقة المتشرعية ونفي
الحقيقة الشرعية او التوقف فيه وبعضها كالاخير مبني على حصول الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني دون التعييني وهو خلاف
التحقيق ومقتضى الادلة كما ستعرف تنبيه اعلم ان جماعة من الاصوليين كالحاجبي والعضدي نقلوا عن المعتزلة القول
بثبوت الحقيقة الدينية مضافا الى قولهم بالحقيقة الشرعية وان الاول اخص من الثانية وعرفوها بانها ما لم يعلم اهل
اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والفاسق والايمان والكفر والفسق من
قبيل ذلك وارادوا باسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب بخلاف اسماء الافعال التي هي
من الفروع او ما يتعلق بالجوارح كالمصلي والمزكي والصائم والصلوة والزكوة والصوم فانها حقيقة شرعية عندهم
وعرفوها بانها ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه معا والذي من الحاجبي والعضدي والتفتازاني ان الحقيقة الدينية قسم
من الموضوعات المخترعة دون المنقولة وقال المحقق الشريف والمحشي الشيرازي هي كذلك على الاول والثالث
واما على الثانية فمحتملة للامرين وهذا القول مما لا وجه له اذ في ما يرد على هذا التفسير مصداق للحقيقة الشرعية اذ الظاهر
انه ليس فيما استعمله الشارع في غير معانيها اللغوية فرد يعلم اهل اللغة لفظه ومعناه معا بل كل معانيها مخترعة للشارع بل لم يتحقق
من الحقيقة الدينية في الخارج الا القسم الثالث فاما ان يكون كله حقيقة شرعية او حقيقة دينية والتفصيل غير معلوم
والنزاع في الحقيقة الدينية ليس غير النزاع في الحقيقة الشرعية بل هو عينه ولعلهم جعلت لها والثانية نافية لها ولعله
كلام الصدر حيث قال ومعنى انه لا ثالث لهما اشارة الى ذلك واما التسمية بالحقيقة الدينية فاصطلاح لا مشاحة فيه

في تحقيق الرجوع الى العرف وغيره في الالفاظ المنقولة وغيرها

فوائد الاولى اعلم ان الالفاظ المستعملة في كلام الشارع سواء كانت اسماء للعبادة او غيرها اما ان يكون باقية على معانيها
الاصلية غير منقولة عنها كغالب المعاملات وبعض العبادات كالغسل والمسح والطمأنينة او منقولة عنها الى معانٍ شرعية المحدثة
ولا ريب ان القسم الاول لا بد في تحقيق معناه من الرجوع الى العرف واللغة وان الحاكم بالدخول ما شك في جزئيته او شرطيته هو
اهل اللغة والعرف واما القسم الثاني فلا اشكال في عدم الرجوع في تحقيق معناه الى العرف العام واللغة ولا يكون الحاكم بالدخول
المشكوك وخروجه اهل العرف وانما الاشكال والنزاع في ان الحاكم بها اهل هو الشارع فقط او يمكن الرجوع فيها الى المتشرعة ايضا
فان كان الاول يكون الحكم بها توقيفيا موقوفا على بيان الشارع كالاحكام التكليفية والوضعية فاذا لم يرد منه ما يكشف
عن احدها يصير المدلول والماهية مجملا ويجب الرجوع عند الامتثال وغيره الى مقتضى القواعد الكلية وان كان الثاني
لم يكن تكليفيا توقيفيا ويجوز الرجوع في تحقيق مدلوله والحكم بالدخول والخروج الى عرف المتشرعة وهذا النزاع مبني على النزاع
في ان الالفاظ المستعملة في كلام الشارع في الماهية الشرعية المخترعة هل هي اسماء للصحيح منها اي الماهيات المستجمعة للشرائط والاركان
كافة او للاعم منه ومن الفاسد ولكن اتفقوا على ان المأمور به ومطلوب الشارع هو الصحيح فالصحيحي يقول بالاول وان
المأمور به هو مدلول اللفظ لا غير والاعمي يقول بالثاني وان المأمور به اخص من المدلول وهذا النزاع لا يختص بالقول بثبوت
الحقيقة الشرعية ولا بالفاظ العبادات كما يتوهم من بعض العبارات بل هو اعم فينبغي ان نشير الى هذه المسألة
ونبحث عنها فنقول اختلفوا فيها على اقوال الاول انها اسماء للصحيح منها وهو مختار الفاضل البهبهاني والسيد السند المحقق
قدس سرهما ونسبه الشيخ الى اكثر المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة وتلميذيه محمد بن الحسن الشيباني وابي يوسف وصرح السيد
عميد الدين في المنية بان لفظ الصلوة موضوع للصحيحة وهو المحكي عن المشهور والقواعد والذكرى ويمكن استفادة ذلك من
الذريعة والعدة وفي المحصول والمحكي عن ابي الحسين والقاضي عبد الجبار والجبائي والامدي بل الظاهر من المحصول وفي انه
مذهب الاكثر الثاني انها اسماء للاعم كما ذهب اليه جماعة من محققي متأخرينا وهو المحكي من الحاجبي والعضدي والتفتازاني والسيد
الدين البشري والمحقق الشرايع والسيد عميد الدين والمحقق البهائي والفاضل الجواد والمحدث المازندراني والمصرح به في
كلامهم وان كان هو الصلوة او هي مع الصوم لكن الظاهر منهم عدم القول بالفصل فانهم متمسكون في اثباته بانقسامها الى
الصحيح والفاسد وهذا يجري في الكل بل يتحقق المحكي عن القاضي الباقلاني وابي عبد الله البصري قيل وصرح في الايضاح
والروض وتمهيد القواعد ونهاية السؤل بان لفظ الصلوة موضوع ثم كالاعم من الصحيح والفاسد وفي موضع آخر صرح به العلامة

وهو

وهو في الذريعة والمدارك وجامع المقاصد وغيرها الثالث انها للاعم الا في الحج وللصحيح في غيره وهذا ظاهر الشهيد في قواعده
كما قيل والرابع ما قالوا به البعض من الشرائط دون الاجزاء فانها موضوعة للصحيح للبعض اجملة للاجزاء
حسبها اما بالنسبة الى الاجزاء الى وربما يتوهم ان الصحيحي يقول ان الشرائط ماخوذة في مفهوم اللفظ ومصداقه او في الاجزاء تقدير
يلزم ان يكون ما فرض شرطه ومانع جزء او هو فاسد بل يقول انه يجب تحقق معتبرة في صدق الاسم وجواز اطلاقه حقيقة
والا فلا يكون جزءا لا باعتبار وهذا عندي هو الاظهر لكن يجب اختيار الاكثر لوجوه الاول الاتصاف بالصحة والفساد
كاتصاف المعاملات من غير تفاوت بين صلوة صحيحة وصلوة فاسدة كما بين بيع صحيح وبيع فاسد ولو وضعت للصحيح
لعلم منه التأكيد او التناقض والثاني باطل والملازمة ظاهرة واورد عليه بان الاتصاف بالف وقرينة المجازية فلا تناقض
وفيه ان الظاهر من التقسيم اشتراك المقسم بين الاقسام ولذا عد التقسيم من ادلة وضع المقسم للقدر المشترك الا ان يثبت
خلافه بدليل اقوى منه وايضا الظاهر من التقييد كونه من الفصول المقومة لا ما يدعيه الخصم ومنه يظهر الجواب عن مثل هذا
التقسيم بالمتبادر ليس في الشرع لا باعتباره هو حقيقة فيه الثاني اطلاق هذه الالفاظ على الصحيحة شايع في الاخبار
النبوية والاثار المصطفوية والعبارات الفقهية بلا تفاوت وهذا النحو من الاستعمال دليل الحقيقة والا فراقي بالتعبير
الاستعمال هنا فاسد لان المستعمل فيه ليس متعددا في المقام حتى يقال الاستعمال اعم بل هو متحد لا يندرج تحته نوعان
ومثل ذلك يجري فيه الاصل وبيانه ان اللفظ اذا دار بين ان يكون حقيقة ومجازا او مشتركا او موضوعا للقدر
المشترك رجح الاخير على الاوليين لان على تقدير استعماله في المصاديق المتعددة لا يستلزم ارتكاب خلاف الاصل
بخلاف الاوليين فتقدير الثالث شمول الاحمر للعقيق ولو كانت موضوعة للصحيح لا ورد النقض به
بدخول الفاسد كما اورده طردا وعكسا لا يورد الا في ذلك مع انه لم يتوهم احد لهذا النقض فيتوجه ذلك
باتفاقهم على ومنع الاتم او عدم الاعتداد والمنافي للاتي لبعض التعاريف فتختص بالصحيح ولو كانت موضوعة للاعم
لا ورد النقض عليه بخروج الاكثر ما قلت حرف بحرف والجواب ايضا الجواب لانا نقول بعد تسليم تحقق ذلك
التعاريف محمولة على ان المعرف فيها هو مطلوب الشارع وقد مر انه الصحيح ولا يلزم ان المعرف في غيرها ايضا ذلك
من الافراد الحقيقية والمجازية او فلا يلزم او مجال افراد المجازية في الحدود الرابع صحة استثناء الفاسدة او نفي
الى في الصلوة تجب قبول سائر الاعمال الفاسدة منها ولو منعت خلاف الاصل الى حتى يقول الاقدم

اذ دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلوة فان العطف يقتضي المغايرة وان الصلوة شي والطهور شي اخر فتحقق
ما يتوقف على توضيه تحققه وان توقف صحتها على وجوده للدليل والاخبار الظاهرة في الاعمية كثيرة لا تكاد تحصى من
تقصيها وتدبرها والنظر فيها لم يبق الا انصاف ظهر لك ان استعمال الشارع كان مداره على الاعم السادس ان المستعمل نوبته
وان كانت خاصة والاعمي حيث ما يخصه الصحيحي فيكون من باب تعارض المثبت والنافي والمثبت مقدم الا ما علم خلافه
بالدليل مع ان الدليل المتيقن هناك في جانب المثبت ايضا واستدل عليه ايضا بان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة
للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو باطل لانه من عوارض الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه
وبان لفظ الصلوة لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلا في مفهومها لان الصلوة
المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل للاتفاق على انها شرائط الصلوة لا اركانها وكذا الكلام في سائر العبادات
وبانه لو كانت موضوعة للصحيح لزم الحكم بدخول اشياء كثيرة في المفهوم وتركبه من اجزاء عديدة والتالي باطل والملازمة
ظاهرة واما بطلان التالي فلان الاصل عدم دخولها وتركبه منها ولا يلزم هذا على القول بالاعم اذ القائل به انما
يحكم بتركب المفهوم من اجزاء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه ويدفع ما زاد بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل فيجب
الا فتدبر والكل محل النظر اما الاول فلانه ليس مرادهم من انها اسامي للصحيحة ان الصحة داخلة في مفهومها بل المراد
انها اسامي للهيئات التي اذا اوجدها المكلف في الخارج كانت متصفة بالصحة ضرورة ان الصحة والبطلان من عوارض
الوجود الخارجي لا من صفات الماهيات وان القطع حاصل بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة
والصحة لا البطلان منه اصلا واما الثاني فلمنع من الملازمة او تجويز ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى المشترك لا في ضمن تقدم
عليه تحقق امور خارجة عنه فيكون التقيد خارجا والتقييد داخلا كالشروط العقلية التي لا تتحقق المقاصد في الخارج الا
بها مع خروجها عنها قطعا وما نحن فيه من هذا القبيل ومنه يظهر وجه النظر في الثالث مع انه مبني على اجراء الاصل
في الاجزاء المشكوكة وستعرف فساده وللصحيحي امور الاول ان العبادات باسرها متعلقات لامر الشارع والتي
ليس كذلك فهم لم يكن اللفظ موضوعا له الثاني انها امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت للاعم لما كانت
كذلك بل يكون المرجع فيها الى العرف وح لم يتحقق الفرق بينها وبين غيرها من الموضوعات هف الثالث
ان المتبادر من هذه الالفاظ ليس الا الصحيح فان من قال صليت او صمت او حججت او توضأت او اوجبت نفسي

بعن

لمعن من هذه الاعمال لا يفهم منه ظاهرا الا الصحيح منها ويؤيده ما قاله المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء
على الصحيحة والشايع من اقوى امارات الحقيقة الرابع ان الفاسد من العبادات يصح سلب الاسم عنه وصحة السلب دليل المجاز
فيكون مجازا في الاعم اذ لو كانت ماهيات العبادات متالفة من اجزاء ينتفي بانتفاء كل منها لما كانت لازمة للاطلاق فيها
تحقق الكل بدون جزء او فقدان الشرط وهو اسم لاجزائها وكلها باطلة بالضرورة وانما لا ريب انها مشروطة بشروط
خاصة يتحقق بتحققها فلو كانت موضوعة للاعم لزم وجود المشروط بدون الشرط وهو في كتاب سن الكل المتبادر من نحو قوله
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي انتفاء الماهية بانتفاء
الامور المذكورة وهذا يدل على كون اسماء للصحيح وحمل على نفي الصحة او الكمال تاويل ومجاز لا يرتكب الا بدليل وقد ورد
في مثل لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود فيبقى غيره على الاصل والجواب عن الاول
انه لا نزاع في مطلوبية الشارع ومتعلق امره او الاجماع واقع على ارادة الصحيح منه لكن نقول ان اردتم ان جميعها مطلوب
في الجملة ولو في ضمن فرد ما فلا اثر له ولا يجديكم وان اردتم انه مطلوب في ضمن جميع افرادها فممنوع فان بعضها متعلق للامر وبعضها
للنهي وبعضها ليس متعلقا لشي منهما وهو واضح وعن الثاني انا لا نرجع في اثبات ماهيات العبادات الى مطلق العرف
بل الى عرف المتشرعة وهذا لا يكون قادحا في توقيفيتها ولا يرد عليكم النقض باللغات فانها مع توقيفيتها يجوز
الرجوع في اثباتها الى العرف العام مع انكم مع قولكم بالصحة تتمسكون في اثباتها الى التبادر وصحة السلب وهو ما ان الرجوع
الى عرف المتشرعة والفرق بين اللغة واصطلاحات الشارع وادعاء عدم تحكم بعيد اشتراكهما في التوقيفية فان التوقيف
عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على اعلام الغير وهذا المعنى مشترك بينهما لاختصاصه بالاول فاختصاص
وبهذا القدر لا يوجب الفرق ومما ذكرنا ظهر الفرق بين موضوع العبادات وغيرها فان الرجوع في الاول الى عرف
المتشرعة وفي الثاني الى العرف العام وعن الثالث بعد تسليم التبادر ان هذا التبادر اطلاقي ناش من غلبة الاستعمال
في عرف المتشرعة في الصحيح لا وضعي ناش من وضع اللفظ له بخصوصه والثاني من علائم الحقيقة دون الاول ومثل هذا
التبادر موجود ايضا في قولنا بعت واشتريت وتزوجت وطلقت وغسلت ومسحت مع ان الفاسد ايضا
فرد حقيقي له باعترافكم والتبادر وان كان ظاهرا في الوضعي والتبادر الاطلاقي خلافه لكنه نرتكبه بدليل اقوى
وهو دليل الاعمية مع ان الانصاف انه لا يفهم من قول القائل فلان صلى او حج انه صلى صلوة صحيحة او حج

حتى صيغ بل يفهم منه الاعم وان كان الظاهر من نفي المسلم الصحة فيفهم ان يتبادر الفرد الصحيح ليس في جميع الموارد بل في بعضه وهو الذي
احتيجت فيه القرينة من شاهد حال وغيرها ويشهد لذلك انه لو قيل فلان تارك الصلوة لا يفهم منه قطعا الا انه ترك الصلوة
رأسا لا الاعم منه ومن انه صلى لكن فاسدة وهو الظاهر من الاخبار الواردة في تارك الصلوة على من تتبع ولو كان اسما
للصحيحة لفهم منه الاعم وهذا ايضا دليل للاعم ومحصل ان التبادر لو لم يكن دليلا للاعم لم يكن دليلا للصحيحي ولا يبعد ان يكون
دليلا للاول وعن الرابع بمنع صحة السلب عن الفاسد لان الزمن شيوع التقسيم الى القسمين وغلبة الاطلاق في عرف
الشارع والمتشرعة على الفاسد بحيث يبعد كونه مجازا فيكون مصادرة سلمنا لكن ما يصح سلب الاسم عنه هو المأمور به لا مطلق
الصلوة فقولنا هذه ليست بصلوة مفاده ليست الصلوة التي امر الشارع بها وقد مر انه خارج عن النزاع وعن الخامس
بمنع الملازمة فانا لا ندعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في قوام الماهية لبداهة بطلانه بل ندعي صدقه
حقيقة على الفاسد شرعا وهو كما يحصل بفقد الجزء يحصل بفقدان شرط من الشروط فالمنافي للاعم … انتفاء الجزء وانما
… لزم وجود المشروط بدون الشرط وهو مع … ان المعلق على الشرط هو الصحة لا الوجود ونحن نسلم انتفاءها بانتفاء
الشرط وما نقول بوجوده هو نفس الماهية لا وصفها وان عنيت ان صدق الاسم مشروط بهذه الشرائط فممنوع … اول
النزاع وعن السادس ان الحمل على نفي الصحة او الكمال وان كان مجازا الا انه لابد من ارتكابه لما مر من اقامة الدليل
على الاعمية ولانه مقتضى الجمع بين هذا الخبر والاخبار الظاهرة في ان المراد من هذا التركيب في اغلب موارده ليس
الا نفي الصحة او الكمال لتعذر نفي الماهية فيه مثل لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لا علم الا ما نفع لا عمل الا بنية لا … الا بالولي وقيل
لا سفر الا مع الرفيق لا اقامة الا … وغيرها بحيث ادعى جمع من المحققين انه حقيقة عرفية في عدم الفائدة والاشتغال
وتوهم بعض الفضلاء ان الموضوع له اولا هو نفي صفة من اوصاف الماهية لا نفسها ولذا لم يكتف المحققون في مبحث
المجمل والمبين بنفي الماهية في جواب من قال باجمال هذا التركيب الا على مذهب الصحيحي فهذا الجزء وكونه اما دليل للاعم او مقال
عن الدلالة وايما كان فلا يدل للصحيحي اذ على تقدير كونه مجازا في نفي الصحة او الكمال كان من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها مع احتمال الحقيقة او الراجح … قال بعض الاجلة وما استعمل من هذا التركيب في نفي الماهية في مقابل ما استعمل في
نفي وصف من اوصافها ليس الا كشعرة سوداء على بقرة بيضاء وربما يقال ان الحمل على نفي الماهية بعيد من منصب
الشارع لكن قوله … في … على بيان … لمعرض اطلاق الشارع في مجرد على الصحيح

والمسند

والمسند واعره باتمام الفاسد وعدم اطلاق غيره مجوزا الا على الصحيح مع ان الفاسد من الجزء لا يتعلق به الامر والجواب
عنه اولا بمنع الحصر فان الصوم ايضا يطلق على القسمين مجوزا ويجب المضي في فاسده وهذا وجه للتخصيص وثانيا ان الامر بالاتمام
لا يصير دليلا على كونه حقيقة لامكان كونه فردا مجازيا له امر باتمامه عقوبة وثالثا ان كون الفاسد فردا حقيقيا للحج
لكن كون هذا الاطلاق على الفاسد من غيره مجازا مم وقد عرفت وجهه وحجة من قال بالاعمية بالنسبة الى الاجزاء والشرائط
معا انه لو لم يكن كذلك لزم اما ان يكون كل لفظ من هذه الالفاظ موضوعا بازاء معان متعددة بل وغير متناهية او لم يكن
اطلاق كل لفظ منها على الفرد الذي لم يستوف جميع اجزائه مجازا والتالي بقسميه باطل بيان الاول انه يندرج تحت
كل واحد منها انواع كثيرة متفقة ومختلفة … لم يستوف … جميع الاجزاء مثلا يندرج تحت الصلوة صلوة الحاضر
بجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة العارية عن كل المنافيات المقررة وصلوة … التي وقع فيها السهو والشك او الزيادة
والنقصان او فقدت بعض شرائطه لعدم الامكان وصلوة … المقصورة وصلوة الخوف والملاذة
والمريض والغريق والمهدوم عليهم وغيرها والفرد التام … الاول وغيره غير تام … بالتشكيك فلم يثبت
الوضع للاعم لزم احد المذكورين وهو كذا واما بطلان اللازم فللاتفاق على عدم تعدد الوضع في هذه الالفاظ وايضا
الاتفاق واقع على عدم صحة سلب اسم الصلوة عن غير الاول مثلا لا يجوز ان يقال صلوة ناسي الفاتحة و… المستلقي
وصلوة الغريق المستقبل ليست بصلوة وما قيل من انه لو كانت هذه الالفاظ مستعملة في الاعم بالنسبة الى الاجزاء لزم وجود
الكل بدون الجزء وانتفاؤه … قانون كلي عقلي وهو استلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل فجوابه ان وضع الشارع … استعمال
مبني على المحاورات العرفية وهي ما تتم لا على القواعد الفلسفية وتدقيقاتهم الا ترى ان زيدا موضوع للهيكل المحسوس
مع انه لو قطع يده ورجله واذنه وقلع عينه لاطلق عليه زيد من غير انكار … السلب عندهم فظهر ان الجزء عندهم
على قسمين قسم يصير انتفاؤه سببا لانتفاء الاسم كالرقبة مثلا وقسم ليس كذلك بل يبقى بعد انتفائه الاسم كالاعضاء
المذكورة وفيه ان القاعدة المقررة وهي استلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل قاعدة قطعية بديهية لا يجوز التخلف عنها
لا للشارع ولا لغيره فلا يصدق اسم الموضوع بازاء الكل بعد انتفاء جزء من اجزائه فكيف الا مجازا وان لم يكن
… جزئيته … مع انه لو كان مدار الشرع على المسامحات العرفية دون المعاني الحقيقية الواقعية لكان
ايضا مداره في المقدرات الشرعية كالاوزان والمقادير والاجال على المعاني التقريبية المسامحة بها اهل العرف

ان عمر وهذا هو الثمرة في بيان الاصل في المشروط على مذهب الاعمي ودون الصحيحي اذ المعيار عند الكل هو الصدق فافهم وتفطن
وما قيل من ان جل الفقهاء او كلهم يجرون الاصل في ماهية العبادات كالاجزاء في المشروط من غير فرق فبعد التسليم
الظاهر انه من باب الخلط واشتباه المراد فانهم اذا اختلفوا في جزئية شئ وثبت عندهم بالدليل الشرعي عدمها تمسكوا في نفيه
بالاصل تأييدا وهذا مما لا غبار عليه وربما اجيب عن هذا القول بان الكل شئ خارجي معنون ومصداق والكل منهما جزءا
ويمكن ان يكون مغاير الاجزاء الاخر والالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم لا المصاديق فلو شك في جزئية شئ من اجزاء المصداق
الذي لم يكن له مدخلية في تحقق المفهوم لم يكن موجبا لسلب الاسم لبقاء الموضوع له على حاله وما ادعى من اتفاق البعض اجزاء
مع بقاء الاسم متمسكا بالمثال المذكور فهو من باب اشتباه المفهوم بالمصداق واجزائه باجزائه لان اجزاء الموقوفة يكون جزءا
مصداق زيد لا معنونه ومما يرفع ثمرة النزاع بين الفريقين بل بين الفرق من اجزاء الاعمي وعدمه وربما يظهر ايضا
في التعاليق على بعض الفروض تكميل اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات وهي التي لا يتوقف تحققها على النية كالبيع والصلح
والاجارة والرهن والوكالة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والوديعة والعارية وغيرها باقية في لسان الشرع ايضا على معانيها
اللغوية غير منقولة عنها وانما اعتبر فيها لترتب الحكم الشرعي عليها فهو شرط شرعي لها خارج عنها لا دخل له في تحقق المفهوم فهذا ولو شك
في شرطية شئ في صحته فالاصل عدمه بعد تحقق الاطلاق حتى لو شك في ان استقبال الثمن والمثمن من المتبايعين في البيع هل هو شرط
باجزاء الحقيقة ام لا ولم يكن هناك دليل على اعتباره فالصدق البيع عرفا بدونه فحكم بالاجزاء والمرجع في تحقيق ماهياتها
في اي موضع وردت في كلام الشارع او غيره هو العرف واللغة وهي لم يدخل شئ في المفهوم وقد وجه عنه هو اهل اللسان
والدليل على ذلك ان هذه الالفاظ قبل ورود الشرع كانت موضوعة لمعان معلومة معيشية ولم يثبت فيها نقلها الا في
وان حصل بقاؤها على معانيها الاصلية بل الظاهر عدم النقل فيها اذ لو نقلت لكانت المعاني الثانية متشابهة دالة على المعنى
عند المتشرعة كسائر المعاني الشرعية من الصلوة والزكوة ونحوهما واما قول الفقهاء في تعريف الفاظ العبادات والمعاملات
انه في اللغة كذا وفي الشرع كذا فالوجه فيه ما افاده مورد الشرع ان ... بعض ادلة المتأخرين فقال اعلم انه ربما يقول بعض
الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا ولعل المراد منه اللفظ المذكور لتلك العبادة
او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا لزعمهم في ثبوت الحقيقة الشرعية او يكون مرادهم من الشرع اهل الشرع
والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع وبحسب الشرع والمترتب عليه الاثر شرعا وهذا

دون المعاني الحقيقية وانهم لا يقولون به مع انا قد بينا سابقا ان اطلاق الالفاظ على المعاني الشرعية ايضا عندهم مجاز واما المؤذن
الاذان او رواية الشرطية فمشترك او رود بالحكم فرق فيه بين الصحيحي والاعمي بالقياس على الشرائط فقط او بالقياس الى ما
الاجزاء مع انه ليس لان من جملة الصلوة المأمور بها لبعض المكلفين صلوة التسبيح وليس فيها ركوع ولا سجود ولا قرائة فيكون ذكرا
ايضا وقد تكون مثلا بمجرد الصلوة الاخرس وفي حكمه وقد يكون شيئا منها كصلوة المستلقي والمضطجع على بعض الفروض فتكون
مجرد النية والقلب فليس شئ يكون القدر المشترك بين جميع افراد الصلوة حتى يقال هذا ما وضع له لفظ الصلوة وهذا اشكال عظيم
يعسر التفصي عنه للكل لو لم يقل بتعذره اللهم الا ان يقال ان الصلوة موضوعة للاركان المخصوصة او الافعال المعهودة او ما يقوم
مقامها شرعا من الابدال وقد اوردنا مع بعض الاجوبة عنه مفصلا في مفتتح كتاب الصلوة من مشارق الشموس وما ربط
للمثال المذكور بالمدعي اذ الواضح ان زيدا لم يوضع للهيكل المحسوس بل للشخص الانساني الذي يعبر عنه بانا فالموضوع له هو مصداق
انا سلمنا انه موضوع للهيكل البدني لا بشرط الاجتماع بجميع الاجزاء يعني ان الواضع لم يتصور ولم يلاحظ اولا هذه الاجزاء
مفصلا ثم وضع اللفظ للهيئة المجموعية بل لاحظ الهيكل ووضع اللفظ له لا بشرط سلمنا لكن لا نم الصدق حقيقة بعد فقد جزء
مما هذه الاجزاء بل لو اطلق عليه ح لكان من باب التجوز وبالجملة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قطعي سواء كان الجزء عقليا او شرعيا او عرفيا
لا يقبل التشكيك اصلا وبعد الانتفاء لا يصدق عليه الاسم الا مجازا وليس هذا الا استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعلاقة الكل
والجزء والعكس من العلائق المشهورة المسلمة ولا ريب ان الشك في جزئية شئ يوجب الشك في الصدق والشك في الصدق يوجب
الشك في الامتثال فبقي الاشتغال على حاله لا رافع له بخلاف الشك في الشرط فانه لا يوجب الشك في الصدق بل الصدق
حاصل على مذهب الاعمي مع العلم بانتفاء الشرط ايضا فالقائل على هذا المذهب الشك في الشرط وان لم يوجب الشك في الصدق
لكنه يوجب الشك في الصحة وهو يوجب الشك في الامتثال فلا ثمرة لهذا النزاع على القولين فلا بد للكل من التوقف
من الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة مع الاشتغال لانا نقول ليس الامر على ما ذكرت بل الاعمي بعد الاتيان بما يصدق
عليه الاسم وبالشرائط التي ثبت شرطيتها علم بالامتثال وتمسك في الشك في شرطيته باصالة العدم لانه تكليف زائد يدفعه
عليه الحكم بعدمه فهو بالاصل كسائر التكاليف قبل اقامة الدليل على ثبوتها وهو يعلم انه مامور باتيان الطبيعة والمعروض
اتي بها مع ما ثبت التكليف به بخلاف الصحيحي فانه لما قال ان الصدق موقوف على الاتيان بجميع الشرائط المشكوك
عليه الامر ولم يحصل الصدق عنده الا بعد الاتيان بالشرائط المشكوكة فالشك في الشرط عنده بمنزلة الشك في الجزء عند

الاعمي

هو الاقرب به فيندفع الاشكال الوارد في المقام وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى الشرعي في المعاملات
مغايرا للمعنى اللغوي والعرفي لكانت ايضا توقيفية ويتوقف بيان ماهيتها على الاخذ من الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى
الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح ومتواطئيه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية دون المعاملات كما لا يخفى
على من لاحظ طريقتهم مع انهم يرجعون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل النزاع وغيره الى ان المعتبر هو المعنى اللغوي او العرفي
مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه صلحا وفي اللغة على غير ذلك ويحملون ما ورد من الاخبار المعتبرة
من الشرع على معناها اللغوي اشار كلامه على انه مقدمة ونقل هذه الوجوه بعض الافاضل من معاصريه ثم قال ويمكن الايراد انه لما
كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع
الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع العارية في استحقاق المنافع بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة
على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض
لتوقف العلم بثبوت حكم من المختلف عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن المعلوم
ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون بالفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف واللغة بل يمكن حصوله باعتبار
شرائطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يتحقق في ذلك بما يحصل به التمييز ولو ترك اكثرها ولذا ترى
انهم في بعض الحدود لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية ويقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما زادوا شروطا متعددة
بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما في
الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء والاحتياج اليها ولذا باعتبار الوحدة والتعدد ومع ذلك فيرد انه ان
كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في
تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات الجامعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط
في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان
كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات وهو مع
شذوذه في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية او فاريث ان المفهوم من لفظ
البيع في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر

بل

بل المراد منها تمييز بعض المعاملات عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال ثم قال والمراد بالمعنى الشرعي هنا المعنى الموقوف
على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف فيه على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء
من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على شيء من الامور الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق
الشرعي على مثل ذلك حتى يتوهم التحقق به بعد ان علم ان المنقول عن بعض الفقهاء بل الاكثر من كلام بعض الاجلة ان المعاملات
كلها كالعبادات منقولة من معانيها اللغوية الى المعاني الشرعية والمشهور كما في الحدائق الغالب على الاصحاب كما عرفت

و تقديم بعض الحقائق على الاخرى

الوجه الثانية لاريب ولا خلاف في تقديم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع والمتشرعة على القول بثبوتها اذا تعارضت
مع الحقيقة اللغوية والعرفية ووجهه واضح اذ هو لسان القوم ومقتضاه العرف والمستدرين اللغة ولو حمل على خطاب كلام
ينوي الماء في خطاب ما يقتضيه المذهب من حال صدور الكلام لان الغرض من التخاطب تفهيم المعنى والدلالة به على المقصود والمفروض ان
لا يفهم منه حال الخطاب الا ما استقر عليه الاصطلاح وهو المعنى الشرعي ولان حمله على غيره وكذا ارادة غيره من دون بينة وبيان
يستلزم الهرج والمرج والاغراء بالجهل وانتفاء الفائدة من ارسال الرسل وانزال الكتب وغيرها من المفاسد وانما الخلاف في

مجوزام

او نقول بعدم ثبوتها في كلام الشارع ولا قرينة على ارادة المعنى الشرعي وتعارض العرف واللغة ولا قرينة على التعيين فالمشهور بين
الاصوليين من الفريقين تقديم الاول بل قيل انه مذهب الجميع والمحكي عن بعضهم تقديم الثاني وحكى التفصيل والتحقيق وهو ان
الحقيقة العرفية اما ان يكون تاريخها معلوما او مجهولا والاول اما ان يكون معلوم الثبوت قبل صدور الخطاب او حينه او بعده
فهذه صور اربعة ففي اولها يقدم العرف قطعا وكذا في ثانيها الا ان يشك باستقرار العرف حال صدور الخطاب بحيث
يجب ورد منه المعنى الثاني فمقتضى الاصل الاستصحاب تقديم المرجوح وفي ثالثها يقدم اللغة وهو واضح واما الرابعة وقيل ان
ان محل النزاع هو هذه فاما ان يكون كل منهما مشتبه الورود والخطاب فقط او لا ثبوت العرف فقط او العكس الى
مع افتى الاول يقدم العرف لان ورود الخطاب امر حادث والاصل تأخره الا ان يكون زمان ثبوت العرف اخر
زمان الشارع بحيث لم يصدر منه بعده خطاب فيقدم اللغة وفيه بعد شيء وفي الثانية يقدم اللغة للاصل وفي الثالث يقصد
الا لحول لتعارض الاصلين ويمكن الالحاق هنا بتقديم اللغة ايضا لموافقة الاصل بالنسبة اليها عن المعارض رجح تقدم العرف
بامور الاول ان الغالب ثبوت العرف العام في زمن الشارع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب الثاني انه يستبعد
استقرار العرف بعد زمن النبي ص فالظاهر ثبوته قبله الثالث اذا لم يوجد احد اذا اورد عليه خطاب شرعي يتحقق في معناه

اللغوي ويتوقف في حمل على ما عينه حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه اللفظ يحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لتقدم العرف
مطلقا والا لزم العرف ويكون الحمل على المتبادر مشروطا بظهور عدم ارادة المعنى اللغوي وهو خلاف المتعارف الرابع المشهور
تقديم العرف وهي حجة في الكل نظرا اما الاول فللمنع من الغلبة واما الثاني فلان التمسك بالاستقراء بعيد وكذا الثالث في المقام
واما الثالث فلانه لو سلم عدم النقل فاصالة عدم النقل وظهور تقدم العرف والثقة واما الرابع فللمنع من حجية الشهرة
لو سلم ثبوتها الا انها اذ لا شك في ان المثل المودعة في كتب اللغة انما هي معان حقيقية لغوية او معان عرفية مستحدثة فالظاهر … و
لان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ معناه كذا انه معناه الاصلي ولان الغالب من الالفاظ باق على معناه اللغوي
غير منقول عنه ولان المعنى المثبت لو كان هو المجازي لنبه عليه لعدم التوضيح ولدليل على انه الاول الرابعة اذا
ورد خطاب واتفق عرف المتكلم والمخاطب فيه فالامر واضح واذا اختلف كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن
ابي عمير في بيان كمية الكر فان المتكلم وهو الصادق عليه السلام عرفه عرف اهل المدينة في الرطل والمرسل وهو ابن ابي عمير عرفه عرف
اهل العراق فيه … فقد اختلف فيما يحمل عليه اللفظ من هذين العرفين بعد الاتفاق على عدم جواز الحمل على غيرهما
على اقوال الاول تقديم عرف المتكلم وهو المحكي عن ظاهر المرتضى وبعض المتأخرين الثاني تقديم عرف المخاطب وهو المحكي عن
العلامة والشهيد الثاني الثالث التوقف ذهب اليه السيد السند صاحب المدارك وغيره واحد من المتأخرين واستدل
للاول بان عرف المخاطب مجاز بالقياس الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى اخر فلا يحمل كلام المجرد
عن القرينة على المجاز بل على الحقيقة وهو عرفه ولان عادة الناس قد استمرت على التكلم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح
الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان واجيب عن الاول بمنع المجازية لو تكلم المتكلم على عرف
المخاطب فان العرب يتكلم بالعجمية وبالعكس وكذا كل طائفة يتكلم بلغة اخرى وهذا من باب التعبير في الاستعمال لا من باب
المجاز ولو كان منه لزم انتظار وجود اشتراط العلاقة وهو بين البطلان مع ان تقديم الحقيقة على المجاز ثم فان
غاية ما يستفيد من الادلة تقديمها عليه حيث يكون الحقيقة ظاهرة من اللفظ حال التخاطب عند المخاطب واما مع عدم
لموضع النزاع فلا وعن الثاني بان السيرة والغلبة مسلمة اذا اتفقا في العرف والاصطلاح واعتقد المتكلم الاتفاق
واما اذا علم المتكلم بالاختلاف فلا بل الامر بالعكس حجة القول الثاني انه يجب ان يكون خطاب الحكيم جاريا على الحقيقة
الا ان يدل دليل على ارادة المجاز منه والا لزم الاغراء بالجهل وذلك لا يتحقق الا برعاية ما يفهمه المخاطب

ويقاربه

ويقارنه وانه ورد من الشارع والائمة عليهم السلام انهم يكلمون الناس بلغتهم وما يفهمونه والخطاب بغير اصطلاح المخاطب خطاب
بما يجهله المخاطب واجيب عنه اولا بانه انما يتم حيث جهل المخاطب بمغايرة الوضعين واما مع العلم فلا وعن الثاني بعد تسليم
انه مخصص بصورة جهل السامع بالمغايرة وللقول الثالث تعارض الادلة وفصل بعض افاضل المعاصرين في المسئلة
تفصيلا جيدا حاصله اذا اختلف عرفاهما فلا يخلو اما ان يعلما بذلك او يجهلا به او يعلم احدهما ويجهل الاخر ففي الاول الحق التوقف
لعدم الدليل على التعيين فالحمل على احدهما دون قرينة ترجيح بلا مرجح ثم قال وعلى المختار لا يصلح بلا الوأل ان يكون
قرينة على التعيين فان كان للمتكلم يحمل على عرفه وان كان للمخاطب يحمل على عرفه فيه الاشكال الاول لا يبعد ان يكون
البعد حاليا وقرينة من حيث هو حال وفي الثاني فالظاهر حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه يعتقد اتحاد عرف
المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يريد بخطابه غير ما يعتقده وهذا واضح لا شبهة فيه وفي الثالث فان كان الجاهل هو
المتكلم فلازم حمله على عرفه ايضا لما ذكر وان كان الجاهل هو المخاطب فلازم حمله على عرفه ايضا اذا علم بالتغاير ولكن علم
المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان شك في ان المتكلم هل علم بالحال ام لا فالاصل عدم العلم فيه ثم اقول ويمكن
ان يقال لو كان المتكلم حكيما وعلم بالتغاير وعلم ايضا بعلم المخاطب به لكنه علم ان المخاطب يحمل هذا الكلام على عرفه
موافق لعرفه … هذا الحكم فيهم فالظاهر الحمل على عرف المخاطب … ولعله هو السر في حمل المشهور الرطل في خبر الكر
على العراقي الذي يحتمل ان يكون هو عرف الراوي فتدبر هذا كله حيث الامور اما مع الاغماض عنها فالظاهر
هو مختار المرتضى اذا علم المخاطب بالاختلاف وعلم المتكلم بعلمه ولا سيما اذا كان المتنازع من الاوزان والمكاييل كما لا يخفى
على من تتبع مجاري العادات واذا تعذر ارادة الحقيقة في الكلام فان كان المجاز الذي يمكن ارادته منه واحدا فهو
المتعين وان كان متعددا ولا قرينة هناك على تعيين احدها فان كان احدها اشهر واقرب فهو المتعين لان المدار
في التفهيم والتفهم على الظهور والاشهر هو الاظهر وان كان احدها اشهر والاخر اقرب الى المعنى الحقيقي فيقدم الاشهر
والا وان كان الجميع متساوية فيكون حكمه حكم المجمل كالحقيقة المشتركة … اذا دار الامر بين ان يحمل اللفظ على
المعنى الحقيقي المرجوح وهو الذي قل استعماله فيه ولم يبلغ حد الهجر وعلى المعنى المجازي الراجح وهو الذي
كثر استعماله فيه ولم يبلغ حد الحقيقة ولم يكن هناك قرينة على التعيين فقال ابو حنيفة بتقديم الاول ومال اليه
بعض الاعاظم والمحكي عن ابي يوسف تقديم الثاني وذهب جماعة كثيرة الى التوقف منهم … والسيد عميد

الروي والشهيد الثاني واتباعه والبيضاوي وغيرهم بل يتوقف عليه المعظم وهو الاقرب اذ الغلبة والاشتهار والوضع كلها اسباب
للانسباق وانصراف اللفظ الى المعنى ولا مرجح فلا يحصل الظن بالمراد فيجب التوقف للاول ان اللفظ يحمل على المعنى
الحقيقي قبل حصول الغلبة فيجب ان يحمل عليه بعد للاستصحاب وانه لو كان غلبة التجوز مانعة عن الحمل على المعنى الحقيقي لا نعلم
حمل الفاظ العموم عليه مجردة فلا يجوز الاستدلال بها في شيء من الموارد وهو باطل بالكلية بيان الملازمة شيوع التخصيص
فيها حتى قيل ما من عام الا وقد خص والبطلان الثاني مما اتفق عليه جميع العقلاء وانه لو كان الغلبة مانعة عن الحمل عليه
لزم استفادة شيء من لفظ من الالفاظ لشيوع التجوز في الجميع حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات والثالث
بالضرورة والجواب عن الاول انه لا مجرى للاستصحاب هنا ان كان سبب الانصراف والحمل قبل الغلبة هو الوضع من
غير مانع عن التاثير والغلبة بعد تحققها صارت مانعة عنه والاصل لا يدفع المانع والمعارض وعن الثاني بمنع
شيوع التخصيص بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي او احتمالها مع احتمال الحقيقة مع ان غلبة التخصيص نوعية و
ما نحن بصدده غلبة شخصية واين هذا من ذاك ولو سلم ونفرض في موضع التساوي فنحن نقول بالتوقف فيه ومنه يظهر
الجواب عن الثالث ايضا بعد تسليم للقول الثاني ان الغالب حمل اللفظ على المعنى المجازي فيلحق المشكوك
بالاعم الاغلب على الاستقراء مفيد الظن من الغلبة بارادة المجاز والجواب ان هذا الظن معارض بالظن الحاصل
من الوضع وقوة الظن الاستقرائي بالنسبة الى الظن الوضعي ممنوع نعم لو بلغ الغلبة حدا يحصل معه الظن الاقوى
بارادة المجاز فالحق تقديمه كما لو علم حدوث الغلبة بعد صدور الخطاب فالمتيقن تقديم المعنى الحقيقي ولذا لو شك
في زمان الحدوث اذ الاصل تأخره البحث التاسع اختلفوا في وقوع المعرب في القرآن وهو لفظ وضعه غير العرب
لمعنى ثم استعمله العرب في ذلك الوضع وشرط بعضهم فيه التصرف بادخال اللام او الاضافة ليظهر كونه معربا جاريا على
احكام لغة العرب فاثبته جماعة ونفاه كثير من المتقدمين والاقرب اثبات المعرب وهو المنقول عن ابن عباس
وعكرمة وعليه اكثر المتاخرين لنا ان الفاظا متعددة وقعت في القرآن صرح ارباب اللغة والعربية بانها ليست
من موضوعات العرب كمشكاة في قوله تعالى مثل نوره كمشكاة وهي هندية ومعناها الكوة وعن المحصول انها حبشية
وسجيل في قوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل فانه فارسي معرب سنگ گل واستبرق وهو ايضا فارسي بمعنى الديباج
الغليظ والقسطاس في قوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم وهو رومي بمعنى الميزان واورد عليه بالمنع من كونها

غير عربية وما ذكر انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم لم لا يجوز ان تكون مما اشترك
فيه اللغتان بل اللغات كالتنور والصابون وفيه ان القول بكونها من موضوعات العرب ايضا موجب للتعدد
وهو خلاف الاصل مع انه احتمال بعيد لا يقدح في دعوى الظهور بل قادح في ادعاء القطع ولم نقل به حجة المانع
انه يلزم من وقوعه عدم كون القرآن كله عربيا لو وجد فيه شيء غير العربي وقد قال عز اسمه نزل به الروح الامين على قلبك
لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وبقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي والتقريب
انه تعالى نفى كون القرآن اعجميا ودفع اعتراضهم بتنوعه بين الاعجمي والعربي بقوله بلسان عربي مبين فلو كان بعضه اعجميا
لما دفع الاعتراض المذكور والجواب عن الاول ما مر سابقا وعن الثاني بمنع انه تعالى نفى التنويع بل المراد الكلام الاعجمي
والمخاطب عربي فانه اعتراض فيطلب المقصود من انزال القرآن وهو فهم المخاطب يدل عليه سوق الاية حيث دل على ان القرآن
انزل عربيا ولو انزل اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى نفهم الكلام اعجمي وانا عربي فالمنفي المذكور هو
الذي لا يفهم اما ما تداول استعماله بينهم واشتهر معناه عندهم فلا يعرف كونه [illegible] مثلا في نفي التنويع ... حيث
وهو الاعجمي الذي لا يفهم لا التنويع المطلق وان فهم ويمكن ان يقال ان المنفي هو الاعجمي الصرف الذي لم تتصرف العرب
فيه بادخال اللام او التنوين او الاضافة وان يكون المراد من الاعجمي ما ليس بفصيح كما في تفسيره ويعضده
قوله تعالى قل هو للذين امنوا هدى وشفاء وتحقيق التعريب في الاعلام الاعجمية كالمذكورة دون ابراهيم لكونه
فانه علم وان لم يكن [illegible] موضوع بوضع جديد كسائر الاعلام وقد عرفت ان المعرب لفظ وضعه غير العرب ثم استعمله
بناء على ذلك الوضع بل قيل بالتصرف فيه بادخال اللام او الاضافة او غيرهما كما مر والاعلام لا يتغير ولا يتصرف فيها
فلم يدخل تحت التعريف ويظهر منه ان استشهاد العلامة وابن الحاجب على وقوع المعرب في القرآن باتفاق النحاة على ان
منع صرف ابراهيم واسمعيل وشبههما باعتبار العجمة والعلمية ليس في محله اذ مدار منع الصرف على الاعتبارات الاصلية
ولا وضع الا ولوية كما لا يخفى على المستقرئ ولا ريب ان وضع العرب لفظ ابراهيم مثلا لشخص معين ليس
بوضع عجمي ولا يتصور فيه العجمة بل هو وضع عربي يجوز ان لا يطرد بيان الواضع الثاني الوضع الاول وهذا الكلام عن
المحقق اعتراض على المستشهدين حيث استدلا على وجود المعرب في القرآن بوقوع ابراهيم ونحوه فيه واعلم انه لا يمكن
ان يكون قول المحقق رد ولا يلزم عدم عربية القرآن جوابا عن دليل النافي للحقيقة الشرعية بل ان يكون جوابا عن

وليس المنكر لوقوع المعرب فيه وعلى هذا يكون قوله وفيه المعرب جملة حالية ويمكن ان يكون جوابا عن الاول ويكون هذا القول
سندا للمنع او نقضا لدليل الخصم لكن على هذا يصير من قبيل المصادرة اذ المعرب ايضا هو المتنازع فيه والاظهر ان يجعل قوله
وفيه المعرب كلاما مستأنفا قبيل اندراج المعرب في هذا الفصل لاشتراكه مع المجاز في كونهما ليسا من موضوعات اللغوية ابتداء
وليس لهذه المسئلة ثمرة فرعية الا نادرا في التعاليق   اعلم ان بعض الحروف مما يتوقف عليه تحصيل معاني
الاحكام واشتدت حاجة الفقيه اليها مع ان معانيها من المشكلات فلذا جرت عادة الاصوليين ببحثها والنظر في معانيها
وتحقيقها منها واو العطف فقال اكثر النحاة ومحققو الاصوليين انها موضوعة لمطلق الجمع بين الشيئين او الاشياء في الثبوت
نحو قام زيد وعمرو او في الحكم نحو ذهب زيد وعمرو او في الذات نحو جاء زيد وعمرو ولا يفيد المعية ولا الترتيب ولا عكسه
بل يحتمل الثلثة وذهب جماعة من البصريين والكوفيين الى انها للترتيب منهم الفراء والكسائي وثعلب وهشام وقطرب
وابو عبيدة والربعي وابن درستويه وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد والشافعي واصحابه وابو حنيفة وقيل وفيه اختلاف
عزاه الى الاكثر والحكي عن ابي بكر وبعض الحنفية ان مدلولها المعية فاذا قيل جاء زيد وعمرو معناه جاءا في آن واحد
ونسب الى بعض الفضلاء القول باشتراكها لفظا بين المعية والترتيب والمنصور الاول المشهور لوجوه الاول اجماع
اهل اللغة والنحاة او اكثرهم على ما حكاه جماعة كثيرة حتى قال ابو علي الفارسي اجمع النحويون ونحاة البصرة
والكوفة على ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب والمحقق الواو لمطلق الجمع وفي الاحكام اتفق جماهير اهل
اللغة على ذلك والبرهان الواو لمطلق الجمع باجماع النحاة ومن الشافعي قال امام الائمة مذهب جميع البصريين والكوفيين
ان الواو لمطلق الجمع غير مقتضية ترتيبا ولا معية وحاصل الواو لمطلق الجمع لا الترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل
عن الائمة والمصنفين مثله محصولا والمحقق واو العاطفة لمطلق الجمع بنقل النحويين واكثر اهل هذا الشان وغيره اتفاق المحققين
عليه وقال سيبويه في خمسة عشر او سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو لمطلق الجمع وفي التوضيح الواو لمطلق الجمع واذا قيل
قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان والاجماع في امثال تلك الموارد حجة ولو كان منقولا لانه ليس لنا طريق الى العلم او الظن
بالاوضاع اللغوية غالبا الا بالنقل منهم بل يكفي النقل عن واحد لو لم يكن له معارض وعنده ترجيح بالاكثرية بل الشهرة
وما قيل ولا فرق بين الجمع المطلق ومطلق الجمع في المعنى وفي هذا المقام على ما هو المصرح به في كلام جماعة وما قيل
في الفرق وقول بعضهم ان معنى الجمع المطلق غير مقيد بالتقييد ومطلق الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد فضعيف

في الحروف

في وضع الواو للعطف

لاجماع اهل اللغة على ذلك

وثم

وثم ما قاله الشمني في جوابه ان واو المطلق هنا ليس للتقييد بل لبيان الاطلاق وانما زيد لفظ المطلق ليدل به ذلك ومنه قول المتكلمين
الماهية من حيث هي والماهية لا بشرط شيء لا يريدون بذلك التقييد بل بيان الاطلاق والثاني التبادر فان المفهوم الكلي
الشامل للثلثة هو المتبادر منها عند الاطلاق وهو دليل الحقيقة وخلافه لا ينافيه لكن يرد انه يتوقف فيه والثالث
لو كانت تستعمل لمعنى المعية وعكس الترتيب لا تستعمل لمعنى الترتيب بل الخصوصية تستفاد من خارج والرابع
انه لو كانت للمعية رجح ولو للترتيب لتبادر بعكسه وفيه والرابع ان مطلق الجمع معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فالحكمة
وضع لفظ بازائه ولا لفظ له غيره سوى الواو والترتيب المطلق والمعية وان كانا شديدي الحاجة لكنهما داخلان
تحت الجمع المطلق واذا دار الامر بين الوضع للعام والوضع للخاص فالاول اولى باعتبار العموم نفعه ولانه لا يستلزم
الاشتراك المجوز بخلاف الثاني لامكان اطلاق العام على الخاص بطريق الحقيقة وعكس والخامس قولهم اي قول اهل
اللغة الجمع في الاسماء المتفقة كزيد وعمرو وبكر كالاسماء المتفقة يعني واو العطف في الاسماء المتفقة تكون كواو الجمع
في الاسماء المتفقة ولما لم تكن جمع المتفقات لواو الجمع الترتيب كواو العطف ولان واو الجمع لا تفيد الترتيب فكذلك
ما قام مقامه لا يقتضي مغايرة الشيء للشيء لا يلزم ان يكون من جميع الوجوه بل في طرفها وهو هنا الاشتراك في الحكم
فيجوز ان يكون هنا فائدة زائدة وهي الترتيب لانا نقول اتفق اهل اللغة على اتحاد الفائدة ونفي الزيادة يرفع
هذا الاحتمال والسادس وروده في باب التفاعل نحو تضارب زيد وعمرو مع عدم فهم الترتيب منه اتفاقا
بل قيل ان المعتبر في مفهوم التفاعل صدور الفعل من الفاعلين من غير ترتيب فيمتنع هنا الترتيب والاصل في الاطلاق
الحقيقة فلا يكون حقيقة في خصوص الترتيب دفعا للاشتراك والسابع وروده مع القبلية نحو جاء زيد وعمرو قبله
ومع البعدية ايضا نحو ذهب زيد وعمرو بعده فلو لم تكن لمطلق الجمع لزم في الاول التناقض وفي الثاني التكرار
ولما جاء بكل الثامن انها وردت في القرآن مع القبلية تارة ومع البعدية اخرى كقوله تعالى في سورة البقرة
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة
والتاسع صدق قوله مع ارادة المعية اي يصدق جاء زيد وعمرو مع العلم بصدور المجيء منهما معا من غير ترتيب
اجماعا ولو كانت للترتيب لكان كذبا والمعروف عدم القرينة والكشف سواء لم اي اهما بين اللفظين بايهما
يبتدا فانزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به فلو كانت للترتيب

نظر في كلام العلماء في استعمال الواو للعطف

فلم يسئلوا ذلك وهم من اهل اللسان عارفين بلغتهم ولقائل ان يقول جوابهم ما قال في جواب ابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك فنظر
من مجموع هذه الادلة انها لمطلق الجمع لا للترتيب ان لم تقل بدلالة كل واحد حتى انفصم بامور منها قوله تعالى واركعوا واسجدوا فانهم
ان السجود بعد الركوع ولو لم تكن الواو للترتيب لما فهم ذلك ولجاز العكس ايضا والجواب ان الترتيب مستفاد من البيان والتاسي
فان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك ومنها ان ... في الافادة ومنها انه اذا قيل جاء زيد وعمرو فمطلق الاجتماع في الحكم مستفاد
من جوهر اللفظ مع قطع النظر عن الواو فلو لم تكن للترتيب لم يكن لذكرها فائدة والجواب ان استفادة مطلق الجمع من جوهر اللفظ
بدون ذكر الواو ممنوع لاحتمال ارادة القائل الاضراب عن الاول او كون الثاني بدل الغلط فلا بد من الواو لدفع
هذا الاحتمال وتلك فائدة جليلة ولو سلم الفهم من دون العطف لكان بالدلالة العقلية وهم لا يكتفون بها والدلالة العقلية
قد تكون غير مقصودة كدلالة الوضعية فبالعطف يدل على قصدها ومنها انكار الصحابة على ابن عباس حيث امرهم بتقديم
العمرة على الحج متمسكين بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولولا انها للترتيب لما انكروا عليه ولم يتمسكوا به اذ المقصود على هذا لا يتم
بها كيف وقد اتفق على انهم من اهل اللسان والجواب ان الانكار على ابن عباس تقديم العمرة معارض بامره به ولو كانت
للترتيب لما امر بالتقديم وهذا اي امر ابن عباس اولى على عدم الترتيب لا انكارهم عليه على الترتيب من وجوه لا ... بدلالة الا
و ... بموافقته حتى قال في شانه سيد المحققين هو كشف على علم والكشف بالمرء ... وعلى فيه اوقات الرأي كذا
في ... وللجواز انهم فهموا من الاية الشريفة مطلق الجمع اللازم للتخيير الرافع للضيق والحرج ولما كان امره بالتقديم مستلزما
للعكس ... ذكر ما انكروا عليه ولا امكان ان يكون الانكار لا لسبق ذهنهم لشبهة من حكم الصفا والمروة فرجعوا الى
كل احوال الحج كل ومنها الانكار على من خطب بحضرته وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل من عصى الله ورسوله ولولا كونها للترتيب لما جاز الانكار عليه والجواب
بعد تسليم ان الانكار عليه لعدم ذكره الواو بالذكر فانه ... في التعظيم وادخل في الردع ويؤيده انه لا للترتيب في معصيتهما
لتلازمهما ... وغاياتها المتعقبة كثيرة لا يخفى على المتدرب ومن الحروف المعهودة الفاء وهي بروفق كلامهم لمعان منها
ومنها الزيادة على الاكثر من سيبويه واختيار من بعض الائمة وبعض كرا وتفصيل من الاخفش توافق الاول في عدم جوازه
فيه ومن الاعلم والفراء وجماعة وفقوا الثاني اذا كان مدخولها امرا او نهيا والاول في غيره على ما حكم عنهم ومنها
التعقيب بلا مهلة على المشهور المنصور بل ادعي عليه جماعة اجماع اهل اللغة وسنقرره وهذا هو المعنى الذي يستعمل

في وضع الفاء

بز

فيه بين الله المتباعد وبينه وهو في كل شيء بحسبه اي يعتبر ان يقع المعطوف عقيب المعطوف عليه او بجزء عقيب الثاني
من زمان لا يمكن الوقوع فيه اقل من ذلك كتزوجت فولدت ليس المراد ان الولادة يكون عقيب التزويج بلا فصل
لانه يمتنع عادة بل في زمان يمكن فيه التولد وجاء زيد فعمرو يعني بلا فصل عرفي ونقل عن الفراء والزجاج القول بعدم
افادته الترتيب مطلقا ونقل السيد انه قال بالترتيب وانكر التعقيب بلا مهلة وقال انه موقوف على الاولين الى اجماع اهل
اللغة ادعاه جماعة كثيرة من الفريقين منهم الشيخ والفاضلان والسيد عميد الدين وفخر المحققين والعلامة الرازي والسيد الحسيني
والسيد العبري والاصفهاني والشارح المعاصر الملا زين الدين وفي هؤلاء انها تفيد الفورية لكن في كل شيء بحسبه وصرح
في ... بافادته الترتيب والتعقيب معا وقال الفاضل الجواد ويمكن ان يستدل عليه بوجوب وقوعها في الجزاء
اذا لم يكن فعلا نحو من دخل داري فله درهم فان الجزاء لما كان متاخرا عن الشرط بلا مهلة وان لم يكن الا في تلك العبد
التعقيب والانتقال فيكون اللفظ للتعقيب انتهى واعلم ان التعقيب على قسمين حقيقي وهو وقوع المعطوف عقيب
المعطوف عليه بلا مهلة وادعائي وهو عطف مفصل على مجمل نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي
الاية وحدثني فلان فقال كذا وكذا حجة السيد قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب فان الافتراء كان في
الدنيا والاسحات في الاخرة فاستعمل الفاء في التراخي والاصل فيه الحقيقة والجواب انا اثبتنا التعقيب بالاجماع فلو كان
مرادا لزم الجمع ... واما قوله تعالى فيسحتكم بعذاب فللمبالغة في القرب والتحقق لان وعيده تعالى وكذا الوعد لما كان غير
متخلف كان بمنزلة الواقع ونظيره في القران كثير كقوله تعالى اذا وقعت الواقعة واقترب الساعة فاستعملت
في معناه المجازي لعلاقة امتناع التخلف وحجة الفراء قوله سبحانه وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا الاية فانه
يفيد عكس الترتيب اذ الاهلاك يكون بعد مجيء الباس ويترتب عليه قطعا والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب
ان بعد اقامة الدليل على المختار وجب حمله على الاستعمال المجازي على ان المراد من الاهلاك ارادته اي اردناه
ونظيره ايضا كثير نحو قوله تعالى واذا قرات القران فاستعذ بالله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية او نقول
ان التعقيب ذكري وقد عرفته وهو المناسب لسياق الكلام ومن فوائده الحكم بفوريته مدخولها وعدمها والترتيب
وعدمه ومنها الباء ومن الصفات لمعان مقررة مفصلة في محالها منها التبعيض اذا دخلت على المفعول
الفعل المتعدي بنفسه على الحق المشهور بل المجمع عليه عندنا وهو منقول عن كثير من اللغويين كابي علي الفارسي

في وضع الباء

والاصمعي وابن كيسان وابن قتيبة وابن مالك وابن هشام والكوفيين واكثر النحاة بل عن ابي جني ايضا في احد قوليه واختاره
جماعة كثيرة من محققي العامة كالقاضي عبد الجبار وابي حيان والبيضاوي والرازي وغيرهم والمحكي عن ابن جني وجمع من الاصحاب
انكاره وقال ابن جني الذي يحكى ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة بل قيل ان سيبويه انكره في ستة عشر موضعا
من كتابه لنا ان المسألة لغوية ويكفي في اثباتها النقل عن اهلها ولو آحادا وقد صرح به جماعة كثيرة بلغوا حد التواتر
بل جاوزوا فضلا عن الآحاد ولا يعارضه نفي النافي فان شهادة النفي غير مسموعة مع ان قول المثبت مرجح بالاكثرية
والاشهرية وان المثبت لغوي والنافي نحوي وبالوقوع في الكتاب نحو قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقوله وامسحوا
برؤوسكم وفي كلام العرب نحو شربن بماء البحر ثم ترفعت وهذه الباء اما ان تكون زائدة او للالصاق او للتبعيض
والاول والثاني باطلان فتعين الاخير اما الزائدة فلانها خلاف الاصل لا يرتكب الا للضرورة وليست واما الالصاق
فلا يدخل الا لتعدية الفعل الذي لا يكون متعديا بنفسه كقولك مررت بزيد وذهبت بزيد ونحوهما فلو كانت
للالصاق لابد ان يرجع الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بتكلف كما قاله بعض المتكلفين وهو مع كونه خلاف
الاصل تكلف مستغنى عنه وايضا صرح بكون الباء للتبعيض من اعترف بحجية كلامه كل من له حظ من العلم
بل من الاسلام وهو محمد بن علي الملقب بباقر العلوم عليه السلام كما ورد به النص الصحيح عنه اي عن الباقر في تفسير قوله تعالى وامسحوا
برؤوسكم وارجلكم الذي رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم بسند صحيح عن زرارة بن اعين عنه عليه السلام قال قلت لابي جعفر عليه السلام
الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و
ايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس
لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه الحديث فلا عبرة حينئذ بانكار سيبويه ذلك اي التبعيض
في ستة عشر موضعا من كتابه بل لا يعتنى به ولو قاله في سبعين ومثله المنقول عن ابن جني وكذا ما رواه العلامة في المنتهى
تسليم امام الرازي كونها للتبعيض مستدلا بالآية المذكورة معترضا على ذلك من غير تشكيك مع انه فيما تحقق لم يوافق ذلك
في مسألة واكثر المفسرين على ذلك وان خفيت فالمتبع هو تصريحنا عليه وما نقله العلامة في التهذيب من انكاره التبعيض
محتجا بانكار سيبويه ذلك فهو مبني على التفصيل من هذا النقض وليشهد له ايراده هذا الحجة في كتبه الفروعية الاستدلالية دون بعض

مجعونة وان اعتراف بحجية ويحتمل ان يكون المنكر هو كونه معنى حقيقيا لهذا اللفظ اما مجرد استعماله للتبعيض فلا وقس
الجزء على ذلك واشتهر ان الظاهر من المجوز هو الاول مع كون الثاني خلاف الاصل ايضا ويحتمل ذلك بعد زمن البعيد
عميد الذي حيث ظاهره منافية للمعنى في التخريج ولعل قول المعنى فلا عبرة في انكار سيبويه له تعويض منه على العلامة
وايضا فرق بين قولنا مسحت رأس اليتيم ومسحت برأس اليتيم وان الثاني يفيد التبعيض دون الاول وما قيل
ان الباء فيهما للالصاق والفرق بينهما ان الرأس بدون الباء ممسوح ومعها بمنزلة آلة المسح والباء يدخل عليها
احيانا نحو ضربت بالخشبة وافادة الثاني التبعيض باعتبار ان الآلة لا يشترط استيعابها في المسح بل المعتبر فيها ما يحصل
به المقصود وبالجملة شبه الرأس الذي هو الممسوح باليد التي هي الآلة وادخل عليه الباء الذي هي من لوازم الآلة ففيه
انه تكلف بعيد لا يرد الا بضرورة تشاوحت الى ارتكابه والعدول عن ظاهر الكلام وقد بسط جماعة من اصحابنا المستند
في كتبهم العربية والاصولية منهم المحقق حيث قال وقد بسطنا الكلام فيه في مشارق الشمسين ويخرج التمر تماما فلاحظ
ومنها انها هي استعملت بلطف معها الالتصاق ونحو ومكانا نحو جلس القيام على الليل ومررت من البصرة الى الكوفة
ومنها بمعنى مع ومنها بمعنى اللام ومنها بمعنى عند ومعنى التبيين وغيرها قال في المغني لها ثمانية معان قال بعضهم
ولا نزاع في كونه حقيقة في الاول وانما النزاع في انه هل يدل على انتهاء الكمية والكيفية معا او على الاول فقط مثلا
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق هل يدل بنفسه على ان الغسل كما لابد ان يكون من رؤوس الاصابع
الى المرافق كذلك لابد ان يكون كيفيته منها اليها اي ابتداء من الاصابع وانتهاء الى المرافق ام لا بل ليس فيه دلالة
الا على الاول لكن حيث عداه في الاول لو ابتدأ بالغسل من المرفق لم يجز الا بدليل من خارج وعلى الثاني يجوز
كالعكس اذا تقرر ذلك فاعلم ان المنقول عن المحقق الثاني والعلامة المجلسي والبحراني القول بالتوقف
ولكونها محتملة لكل من الامرين مقتضي بشيء لا فيهما سواء وقال بعض الافاضل بالاول لوجوه الاول انه المتبادر
منه عند الاطلاق ويشهد لذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرفق وابتدأ المأمور بالغسل من رأس اليد كان ممتثلا قطعا
وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرناه وهب دراسة ما ذكرنا الثاني فانه لا ريب ان الغالب في الاستعمال
هو ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به اذ هي من الحروف
التي يحتاج الى المتعلق وليس في الكلام ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا

عن المخ رنا انه يتعلق ح بالجنس المذكور فظهر مما ذكرنا بطلان القول بالاجمال والكل منظور فيه والحق عدم الدلالة
بنفسه وهو الغاية والفقرة في المغني ايضا وذهب جماعة من المحققين كنجم الائمة وابن هشام والشهيد الثاني وغيرهم الى
الثانية بل نسبه الاخيرين الى المحققين والتفتازاني في بعض اثار النحويين وقيل بالدخول مطلقا وقال العلامة في بيان العميد
في شرحه بالخروج ان انفصلت من دونه بمفصل محسوس كالليل وبالدخول ان لم تنفصل كالمرفق ونقل عن المبرد الحكم به اذا
كانت من جنس ودونها كالثوب في الاخذ وعن بعض اخر الحكم به اذا لم يقبل بل كان يتيسر من البصرة وقيل بالتوقف
والاقرب الاول لان انتهاء الكلام والفقرة دونها لم يكن الغاية غاية وهو خلاف الفرض مع انه خلاف الاصل ايضا
ولان الخروج هو المتبادر من الكلام كما ثبت واحتج عليه ابن هشام بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند
التردد وبعض الاجلة بان استعمالها فيما اذا خرجت من المغيا حقيقة فيكفيه على كل قول سوى القول بالدخول مطلقا
وهو شاذ ومجهول القائل فلو كانت حقيقة فيما اذا دخلت لزم الاشتراك والمجاز وما مر وايضا فرق بين حتى
والى بان مابعد الاول داخل في الحكم لما قبله بخلاف الثانية فان ما بعده خارج عن الحكم وهو يكشف عن كونه كذلك
في اصل الوضع ومنها انما وقد اختلفوا في افادته الحصر على اقوال الاول عدم الافادة مطلقا بل هو لتاكيد الاثبات وهو
المنقول عن الامدي وابي حيان والنحويين والثاني اشتراكه لفظا بين الحصر وعدمه وهو المحكي عن [illegible] في
المصباح المنير والثالث افادته الحصر اختاره في وابن صلاح والشيخ بهاء الدين والمحقق الثاني والفاضل الجواد
والمحدث الصالح والتفتازاني والجوهري والفيروزابادي والخطيب القزويني في الايضاح والتلخيص وحكاه ايضا
عن الطبرسي والطبري ونجم الائمة والفخر الرازي والبيضاوي والسكاكي وعلي بن عيسى الربعي البغدادي بل هو المشهور
بين الفريقين وهو الحق لوجوه الاول اتفاق اهل اللغة عليه على ما ادعاه جماعة قال في تهذيب انما للحصر بالنقل
عن اهل اللغة ومثله قال المحقق الثاني وقد ادعى في المحقق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر قال وقال ابو علي
الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وحكي عن الطبري انه قال وانما انما المكررة في الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي
مع ما نقل عن المرتضى موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم نظفر بمخالف لذلك واستقلال اهل العربية واشتهار
والحصر ايضا بذلك يؤيده وقال الخطيب القزويني في التلخيص مستدلا على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول
المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهو المطابق لقراءة الرفع والقول الثاني

انما

انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وهو المنقول عن المفتاح ايضا والظاهر من المحقق التفتازاني في التلويح بالقبول
والاعتراف بحيث ذكره في الشرح ولم ينكر عليه وحكي عن فخر الاسلام انه قال اهل اللغة قالوا ان انما تقتضي
ايجاب شيء ونفي غيره وقال الشيخ رحمه الله في مقام الاحتجاج على المختار ان ابن عباس قال بجواز بيع الدرهم بالدرهمين
نقدا ونازعه على ذلك وجوه الصحابة واحتجوا عليه بنهي النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفقا مثلا بمثل فاحتج
بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة ففهم من هذا القول الحصر ولم ينكروا عليه وهم من اهل اللسان وقال ايضا ان الصحابة لما تنازعوا
في التقاء الختانين واحتج من لم ير ذلك موجبا للغسل بقوله عليه السلام انما الماء من الماء قال الاولون منهم ان هذا الخبر منسوخ فلولا
ان الفريقين اعتقدوا ان هذه اللفظة تفيد الحصر لما تمسك الاولون بوجوب الغسل بهذا الخبر ولما ادعى نسخه الاخرون
بل اجابوا بالجواب الثاني تجويز انفصال الضمير معه ولو لم يكن للحصر لما صح ذلك اما الصحة فلقول الفرزدق انا
الزايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما لو لم تكن دليلا على الحصر فلما ثبت وقرر في محله انه لا يجوز الاتيان
بالضمير المنفصل الا عند تعذر المتصل وذكروا وجوها ذلك التي للعدول منها ارادة الحصر قال في المطول ولا يجوز
ان يقال انه محمول على الضرورة وبان وجهه مفصلا فانظر الوجه في ارادة الحصر والتجوز لو سلم جوازه خلاف الاصل
الثالث ما نقله في المطول عن علي بن عيسى الربعي وهو انه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت
بها ما المؤكدة ناسب ان تضمن معنى الحصر لان الحصر ليس الا تاكيد الحكم على تاكيد وفيه ان الاصل في اجتماع حرفي التاكيد
افادة الحصر ولا القادح فيه التخلف في مثل قولنا ان زيدا لقائم والمستند في ذلك تصريح الطبرسي في المجمع وعلي بن عيسى
فما ذكره التفتازاني انه بعيد النقل وكتب ابن يعيش ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا فلا يلزم اطرادها
حتى يكون كل كلام فيه تاكيد على تاكيد مفيدا للحصر مثل ان زيدا لقائم محل نظر الرابع انها استعملت في الحصر فلابد ان
تكون حقيقة او مجازا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول ولو عورض بانها استعملت في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وقوله تعالى انما انت
منذر من يخشاها لوضوح عدم ارادة الحصر في هذه الايات فاما ان يكون حقيقة او مجازا ولا يتم الاستدلال ففيه ان الحصر
فيها لا مانع من ارادته منها اما في الاولى فلان المؤمنين على الكمال منحصرون في المتصفين بذلك ويؤيده سوق الاية واما في الثانية
فلان المراد حصر هذه الارادة فيه سبحانه اي لا كهذه الارادة الواقعة الا منه تعالى فيكون المعنى انما يريد الله

بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وانما في انه تحقيق الانذار
على الانذار النافع المؤثر لا مطلق الانذار اي انما ينفع انذارك من يخشى الله فقد وثانيا نقول نعم التسليم انما ان يكون
حقيقة في غير الحصر ومجازا فيه او بالعكس والشقة الاول باطل فتعين الرابع اما الاول فلاستلزامه الاشتراك وهو خلاف
الاصل واحتمال الاشتراك المعنوي مع بعده مدفوع بما ان الادلة المقامة على حصول الحصر واما الثاني فكذلك لانه خلاف الاجماع
مع استلزامه المجاز بلا حقيقة واما الثالث فكذلك لانه خلاف الاتفاق ايضا على ان الادلة المذكورة تنفيه ومن ثم ان
المسئلة لغوية ويكتفى فيها بالظن ولا ريب ان هذه الادلة تفيده لو لم نقل بافادتها العلم ولا سيما الاجماعات المحكية والشهرة
القوية واستدل عليه ايضا بان ان للاثبات وما للنفي فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا
لهما عن معنيهما وح اما ان يتواردا على مورد واحد وهو باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين او يتوجه النفي الى المذكور
والاثبات الى غيره وهو باطل ايضا بالاجماع فتعين العكس وهو المطلوب وبان انما اذا كانت للحصر كانت للتأسيس والا
كانت للتأكيد ولا شك ان الاول ارجح بيانه ان لفظ ان قبل التركيب ما كان للتأكيد ولا يذهب عليك ان ما ترتب
الدليل الاول موقوف على ثبوت مقدمتين احدهما ان يكون انما مركبة لا بسيطة وثانيهما ان يكون ما فيه لا مؤكدة
وغيرها ونافية انه في موقوف على الثاني وكل منهما محل خلاف ونظر قال في المطول وقد يستدل له على تضمنه معنى ما والا
الصحة الواقعة لديه على ما صرح به بعض النحاة لان انما قائم انا بمثل ما قائم الا انا هذا اقول وجه الاستدلال به انه
ثبت في محله على المشهور المنصور انه يشترط في عمل الصفات اعتمادها على اداة من اكثرها الجحد وليس هنا ما يصلح للاعتماد
سوى انما فتعين تضمنه معنى ما والا وقول الاخفش بجواز عملها من غير اعتماد ضعيف نبه عليها الاول قال في المغني
انما بالفتح تفيد الحصر كانما بالكسر وقد اجتمعا في قوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على
الموصوف والثانية بالعكس وقول ابي حيان هذا شي انفرد به الزمخشري ولا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر مردود
قال الفاضل الجلبي في تعليق المطول الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح فمن قال بسبب افادته الحصر تضمنه معنى
ما والا قال بذلك في انما لوجود هذا السبب فيه ومن قال ان السبب اجتماع حرفي التأكيد قال به في انما ايضا ومن
ثم قال الزمخشري ان انما بالفتح تفيد الحصر كانما بالكسر الا ان نقل عن المحقق الثاني ان الظاهر ان دلالتها على الحصر بالمنطوق
لا بالمفهوم وفاقا لجماعة بل مقتضى الظاهر من جماعة التردد انما للحصر وقال التفتازاني في شرح الشرح انما بالمفهوم

وهو المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والفراء والسكاكي ومن تبعهم والاكثر بل الاكثر عندهم انها موضوعة للترتيب مع التراخي
صرح بذلك جماعة من المحققين منهم ابن مالك وابن هشام والسيوطي والمحقق التفتازاني والجامي وهو الظاهر من الفيروز
ابادي وغيرهم لان المتبادر من قولنا جاء زيد ثم عمرو فهم منه اولا ان مجيء عمرو كان بعد زيد بمدة واستدل ايضا
بصحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا لاكرام زيد او بعده بلا فصل وقال في المغني
وخالف قوم في اقتضائها الترتيب تمسكا بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى ان قال
واجاب عنه بجملة اوجه لا اراده تطويلا ثم قال واما المهلة فزعم الفراء انها قد تتخلف بدليل قولك اعجبني
ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب واجاب بانها اذا لم يفد المهلة فقد وقعت موقع الفاء

فصل

في بيان المشتق

في بيان ماهية المشتق والانواع واحكامه وهو اما مشتق ماخوذ من الشق بالفتح بمعنى الصدع لانه يظهر وينقطع من اصله
او من الشق بالكسر بمعنى النصف لانه بسبب خروجه عن اصله كانه انقطع نصفه وقد عرف في الاصطلاح بتعاريف
منها انه فرع وافق الاصل بالحروف الاصول فرده ان الفرع شامل لجميع الفروعات حتى الفقهية والتقييد وافق الاصل بالحروف فرد
جميع الفروعات عدا المشتق بالاشتقاق الاصغر فخروج المشتق بالاشتقاق الاكبر فانه كالسكت لم يوافق اصله في حروف
الاصول لكن بقي النقض في خروج الاصغر مستثنى فردها ايضا ثم يرد النقض عليه طردا بمثل الذهب والذهاب
فانه مع التوافق في الحروف الاصول لم يكن مشتقا لتغاير المعنى ولو قيل بخروجه بقيد الفرع صار التعريف دوريا كما في
ولو زيد قيد ومعناه كما فعله الجامي لدفع ذلك لكن التوقف لتصحيح التعريف ودفع النقوض الواردة عليه من اشتماله على
الدور وغيره وجب بكونها غير معتبرة الاعراض عنه والحكم انه يشترط في تحقق المشتق امور ثلثة الاول وجود
اصل له تحقق الفرعية فلو كان كلمة في الوضع غير ماخوذة من اخرى لم تكن مشتقة الثاني موافقته له في الحروف الاصلية
فلو تحقق التوافق بين كلمتين في حروف الزيادة كالاستقبال والاستدبار والاستعداد وبه الثالث التوافق
في المعنى بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب يدل على ذات ثبت له الضرب
او نقص كاشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين او ترادف كالمقتل مصدرا بمعنى القتل فلو ذهب وان
كان موافقا اصلا وهو الذهاب شكلا في حروفه الاصول لكن غير موافق له في معناه فلا يكون مشتقا ولو اعتبر التأكد
حصول تغيير ما في المعنى خرج نحو المقتل مع القتل من محلة كما نقل عن المشهور ثم اعلم ان الاشتقاق على ثلثة اضرب الاصغر

والصغير والاكبر في اصطلاح او الصغير والكبير والاكبر على آخر والاول هو المشهور فان كان المشتق موافقا في جملة الحروف
الاصول والمعنى مع حصول الترتيب فهو الاول كضارب وضرب وان كان بدون الترتيب والتوافق في المعنى بل باعتبار التناسب
بين المعنيين فهو الثاني نحو كنى وبكى وان كان باعتبار التناسب في الحروف والمعنى لا التوافق فهو الثالث نحو ثلم وثلب
فان الميم والباء متقاربان في المخرج وكذا نهق ونعق والمقصود بالبحث هنا الاول والتعريف انما هو فيه لانه المعرف الشايع وان اطلاق
ينصرف اليه سواء قلنا بالاشتراك او بالقدر المشترك ولانه يمكن ان يقال ان اللام للتوافق في اصول الحروف ان يكون بحسب
الترتيب فيخرج المشتق بالاشتقاق الصغير ايضا على ان الاشتقاق في غير هذه الصورة غير مشهور بل المعدول عن التسمية والاولى التعريف
ثم لا الظاهر الدخول الا ان يعتبر التغيير في المعنى او يقال ان المراد بالاصل المصدر ولا بد في المشتق من حصول التغيير بحركة
او بحرف بزيادة او نقصان فينحصر انواعه في خمسة عشر لان الحاصل في كل مشتق اما واحد او اثنان او ثلثة او اربعة والواحد في
اربعة ١ زيادة الحركة فقط نحو ضرب من الضرب ٢ زيادة الحرف فقط نحو الكاذب من الكذب ٣ نقصان الحركة فقط نحو ضرب
من ضرب على مذهب الكوفيين ٤ نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف والاثنان في ستة ١ زيادة الحرف والحركة معا
نحو ضارب من الضرب ٢ نقصانهما معا نحو غلا من الغليان ٣ زيادة الحركة مع نقصان الحرف نحو نبت من النبات ٤ زيادة
الحركة مع نقصانها نحو حذر من الحذر ٥ زيادة الحرف مع نقصان الحركة نحو عاد من العدد ٦ زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات
من مسلم والثلاثة في اربعة ١ زيادة الحرف والحركة مع نقصان الحرف نحو خاف من الخوف ٢ زيادة الحرف والحركة مع نقصانها
نحو اضرب من الضرب ٣ نقصان الحرف والحركة مع زيادتها نحو عد من الوعد ٤ نقصان الحركة والحرف مع زيادته نحو كال
بالتشديد من الكلال والاربعة واحد نحو ارم من الرمي فزيد فيه حرف وحركة ونقص حرف وحركة اخرى ثم المشتق على
قسمين مطرد وغير مطرد والمطرد هو الذي يعتبر فيه معنى المشتق منه من حيث انه داخل في التسمية وجزء من المسمى
وموضوع للاطلاق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والالة واسم التفضيل مثلا فضارب
وضع لذات ما لها صفة الضاربية وهذه الصفة علة لصحة اطلاق الضارب على الذات داخلة في تسميتها به ولهذا سمي
ولذا اطرد في جميع ما له الا لمانع مغاير والنقض بنحو الفاضل والسخي ونحوه عليه المضروب والمضرب والمضراب ونحوها
وغير المطرد هو الذي يعتبر فيه معنى المشتق منه لا من حيث انه داخل في التسمية وجزء من المسمى بل من حيث انه مرجح لتسمية
الذات بهذا الاسم من بين الاسماء وبتقرير آخر ان اخذ المبدأ في المشتق من حيث الوصفية فهو الاول وان اخذ لظهور ان

الاسم

الاسم ومن حيث التسمية فهو الثاني والمراد بالمشتق في ذوات مخصوصة ثبت لها ذلك المعنى لا باعتبار انه علة لصحة التسمية
وثابت في الذات بل باعتبار حصوله فيها انه المقصود منه لا المطرد في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك المعنى كالقارورة والعيوق
والدبران والسماك فان القارورة مشتقة من القرار لكن تسمية الزجاج بالقارورة ليست بسبب تحقق معنى الاستقرار فيه بمعنى
انه علة لهذه التسمية حتى يكون كل ما يستقر فيه الشيء قارورة بل المعنى المذكور مرجح لتسمية هذا الجسم المخصوص بالقارورة وكذا
العيوق مشتق من العوق بمعنى المنع والدبران من الدبور والسماك من السموك اي الارتفاع او السمك بمعنى الرفع وغير ذلك
مما يكثر في القارورة ونحصل ان اعتبار الصفة في الاول مصحح للاطلاق وفي الثاني مرجح للتسمية واعلم ان صاحب المفصل
قد عد الثلثة الاخيرة من الصفات الغالبة والمشتقات المطردة ورده ابن الحاجب في شرحه وقال انها ليست صفات بل ا[illegible]
موضوعة للكواكب المخصوصة مع اللام ووجود معنى الاصل فيها ليس بداخل في تسميتها بل مرجح لتسميتها بهذه الاسماء خاصة
من بين الاسماء اذا تمهد هذا فاعلم انهم اختلفوا في اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة بعد ما اتفقوا على الاتفاق
على كونه حقيقة في المتصف بالفعل ومجازا فيمن لم يتصف بعد على اقوال اولها انه لا يشترط مطلقا وهو مذهب المعتزلة
والشيخ وابن سينا وكثير من اصحابنا حتى قال الشيخ الصفي في البدائع وهو مذهب اصحابنا وينبغي ذلك من كلام المعتزلي فيه شبه
وثانيها انه يشترط مطلقا وهو مختار ابي حنيفة وعبد القاهر والامام الرازي وصاحب المنهاج وجمهور الاشاعرة وثالثها
يشترط ان كان مما يمكن بقاؤه والا فلا ورابعها يشترط اذا كان الاتصاف بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف
مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد او لا
والا فيشترط وهو مختار بعض المحققين المتأخرين وخامسها التوقف وهو مذهب الآمدي والقاضي ابن الحاجب من علماء
ابن الحاجب في مختصره وصدر جماعة كالفخر والترمذي في اختصار المحصول محل النزاع فيما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي
ينافي الاول او يضاده كالقيام مع الاضطجاع والحركة مع السكون وادعوا الاتفاق على المجاز مع الطريان
وقال في تمهيد القواعد ان محل الخلاف انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مؤمن او ضارب او متكلم
واما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين فانه
حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن وعليه الاجماع والمعتمد في الاختيار ما هو الحق والمقصد الدال عليه لابد من
ايراد مقامات في تحقيق الحال بيثبت المقام الاول في ان المشتق المتنازع فيه هل هو جميع المشتقات عدا اسم الفاعل

في ان المشتق المتنازع فيه هل هو مخصوص باسم الفاعل والمفعول ام يعمهما وغيرهما

حتى اسماء الزمان والمكان والآلة ومختلفها باسم الفاعل والمفعول الحق الاول وان كان المستفاد من ظاهر بعض وصريح بعض فرق
الاختصاص بغيرهما يدل على الثبوت وان بعد التحقيق والنظر في عنواناتهم وتضاعيف كلماتهم يجزم بان بناءهم على الشمول لا التخصيص
لان اكثر عباراتهم هكذا من شرائط صدق المشتق حقيقة بقاء المبدأ او المشتق عنه وجود المبدأ المشتق منه لذاته واشباه ذلك
وبالجملة لفظ المشتق في كلماتهم عام او مطلق يحتمل الصفة المشبهة لعدم العهد فيه من الفعل والمصدر الميمي على القول باشتقاقه
ما سنذكره وبقي ما عداهما ولان بعض عباراتهم لعنوانهم كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما صريح فيما ذكر وبعض اخر كقولهم كاسم
الفاعل والمفعول ظاهر فيه وذلك لان المتبادر من مثل هذه العبارة التمثيل بالمطرد والسيما على ان الفاضل الشيرازي قال في
حاشيته على شرح العضدي بعد ايراد عبارة المتن والبحث عنها ثم ما اراه الحق ترك ذكر المشتقات او طاير كه وذلك
لان المشتقات غير الفعل داخلة في المتنازع فيه فلا حينئذ ايراد ما بهت وايضا قال بعد بسطر ومن هذا علم ان النزاع
في المشتقات غير الفعل كيف والافعال والآلة على ان الشبه مغنية عن التثنية وكانت محيرات في غيرها بما شهد به كلامه
ولان النزاع في ذات مجردة عن الوصف بعد كونها متصفة به وهذا كما في القواعد والضوابط جارية في كل ذات تتصف
بوصف ويكون من شانها التجريد عنه ولا يابى العقل عن الانسلاخ سواء جردت اولا فلا فرق حينئذ بين الصفات
والثبوتية واما الافعال فلا يجري هذا النزاع فيها لان الزمان داخل فيها وجزء من مفهومها فاذا استعملت فيها وضعت له
كالماضي في الماضي والمستقبل في الحال او الاستقبال او كليهما على اختلاف يكون حقيقة واذا استعملت في غيره كالماضي
في المستقبل او بالعكس كانت مجازا لانه استعمال اللفظ في جزء معناه والمضارع المنفي بلم او لما كالماضي والافعال الامر والنهي
موضوعة للانشاء مشتقة من الزمان كالقرينة محلة فاذا استعملت في ذلك كانت حقيقة والا مجاز واما قول النحاة ان
الامر والنهي مستقران بزمان الحال وهو سهو لان الزمان جزء من مفهومهما كالماضي والمضارع فهو مبني على المسامحة
في التعبير عن تحقق النسبة حال التلفظ بالصيغة من المشتق بها او المحمول على تحقق الحكم بالمامور حال الخطاب او على وجوب
الايجاد المامور به حال الخطاب من غير تاخير وهو معنى الفورية بخلاف سائر المشتقات فان الزمان لم يكن داخلا
في جزئها وان كان زمان ما لازما لها ولذا ترى الصرفيين والنحويين يريدون بها الا زمنة الثلثة فيه
فيقولون مثلا زيد ضارب الان او غدا او امس فاذا استعملت في كل من الملاة الثلث لم يكن مجازا من هذه
الحيثية لانها لا تصلح لكل منها فلو دققنا بالمجازية لكان لسبب اخر يجيء انشاء زيادة توضيح فيه واما المصادر المبهمة

حمزة وان قلنا بالمشتق فيه لكن لا دليه مما يحال مما اتسا ديا ديا بل غيرها فلا تدل على ذوات مبهمة ماخوذة من بعض الصفات بل على كرث
فقط لا مطلقا فالظاهر خلاف فيه المقام الثاني في ان الثبوت والحدوث المستفادين من قول النحاة في باب المشتقات حيث
قالوا الصفة المشبهة هي الصفة المصوغة لغير تفضيل لافادة الثبوت دون الحدوث بخلاف اسم الفاعل والمفعول فانهما
يفيدان التجدد والحدوث هل هما مستندان الى الوضع اللغوي او امر عرفي اشتباه النحاة الثاني لان الواضع حين الوضع
لم يلاحظ هيئات المشتقات من حيث الحقيقية او المجازية فضلا عن حدوث هذه النسب وثبوتها لا دخل به على المبادي
وليس شانه الا وضع الالفاظ بازاء المعاني من الاشياء بما هو له وغير ما هو له وملاحظة الحدوث والثبوت امر موكول الى المستعملين
والمحاورين على وفق مقتضى الحال والذي يؤيد النحاة ذكر يعلم ان هذا اصطلاح من النحاة مستند الى التعدية الافعال والاوزان
فان اسماء الفواعل والمفاعيل لما كانت مشتقة من الافعال المتعدية وشان هذه الافعال غير ثابتة في فواعلها بل مستمرة الى الغير
وهذه السراية ليست دائمية بل متجددة حادثة استحسنوا ان اطلقوا عليها الحدوث بخلاف الصفات المشبهة فانها مشتقة من
الافعال اللازمة الثابتة في فواعلها غير متعدية عنها وكان الغالب فيها هو الافعال الطبيعية الغريزية كان المناسب اطلاق الثبوت
عليها وهذا الثبوت صار منشأ التوهم عدم جريان النزاع في الصفات المشبهة وانت قد عرفت ان المدار في النزاع على فعلية
التجرد عن الوصف والمصاديق الخارجية الجزئية على امكانه والمفاهيم الكلية من حيث هي المقام الثالث في ذكر عنواناتهم
واختلافهم ووجه الجمع بينها وبيان الاحتمالات وتحقيق محل النزاع منها فنقول قال بعضهم اطلاق المشتق على المتصف
بالمبدأ حال النطق حقيقة اتفاقا وبعض العبارات ابلغ اليه ايضا والفرق بينها ان قولنا كان زيد ضاربا وزيد سيضرب غدا
وزيد ضارب الان حقيقة على الاول لان حال التلبس في ذلك الماضي وفي الثاني المستقبل وفي الثالث الحال وهكذا نطلق
المشتق عليه فيه ومحل الخلاف في غير الاخير على الثاني لان الذات لم يكن متصفة بالمبدأ حال النطق وكذا قولنا زيد ضارب
امس او غدا او الان واما اذا قلنا زيد ضارب والذات لا يتصف بالمبدأ في حال من باب تسمية الشيء باسم ما كان
او ما يكون فهو مجاز بلا ريب فاطلاق المشتق متصور على قسمين مقيد ومطلق ولا خفاء ولا اشكال في كونه حقيقة في جميع
صور التقييد لانه اخبار عن الشيء بما هو عليه في الواقع من غير ارتكاب تجوز فيه وضعا وعقلا بل لا يتفوه بالمجازية
من له ادنى مسكة من البيان واما المطلق نحو زيد ضارب ففيه احتمالات ارادة الماضي مع الانقضاء فيه وارادة
المستقبل مع عدم الاتصاف بعد وارادة الحال بشرط التلبس فيه ولا ريب في كون هذا الاطلاق حقيقة في جميعه

[Margin:] في ان الحدوث والثبوت المستفادين من بعض المشتقات والافعال هل هما مستندان الى الواضع ام لا

[Margin:] في تحقيق محل النزاع في المشتق

الصور ما عرفت وارادة الحال مع عدم التلبس فيه بل من باب تسمية الشي باسم ما كان او ما يؤول اليه وهو مجاز قطعا كما ان عدم
ارادة شي من الازمنة وايخ من جهات ثلث تلبس الذات بالمبدأ حال النطق او تلبسها به في الماضي والتجرد حال التكلم
او عدم الالتفات الى ذلك والى الماضي ففي الاول حقيقة اتفاقا وفي الثالث مجاز اتفاقا كما في الموصوفين والثاني محل
النزاع والخلاف مع صورة اخرى وهي ان يتصف الذات بالمبدأ في الماضي ويكون عارية في الحال وان يريد الحال لكن
لا من باب تسمية الشي باسم ما كان ومحل النزاع وان كان غير منقح في كلامهم غير مصرح به في مورد من الموارد لكن بعد امعان النظر
والبحث في الصور الظاهر ان غير تينك الصورتين لا يصلح لمحل النزاع ولا ينبغي ان يتوقف عليه ويختلف فيه فلا يجوز ان يحمل عبارة
الثانية على الغالب لان الغالب في الموارد اتصاف الذات بالمبدأ حال النطق او على تعقله من فرع بعض الاستعمالات
الحقيقية عن حقيقته على هذا التقدير اذ المقصد هذا الفن شرع في ذكر ادلة الفرق والجواب عنها وتحقيق ما هو الحق في المسألة والاستدلال
عليه فنقول الاقوى القول بالاشتراك معنى وبعد تحقيق المبدأ وبيانه وابطال سائر الاقوال يتضح ان حقيقة في الحال وان
اتمت الدليل على اثباته ثم لكن لما كان اكثر الاجوبة عن ادلة المشهور يتضح للمرام فقدم قول المشهور والبحث فيه اختصارا
في الكلام قال المص ره ولا يلزم بقاء المعنى اي المبدأ في صدقه اي المشتق حقيقة لوجوه الاول ان المتبادر من المشتق ما حصل
له المبدأ في الجملة سواء كان في الماضي او الحال والتبادر من امارات الحقيقة وهو المراد بقوله اذ هو لمن حصل له المبدأ تعرضه
قوله ره في الحاشية اي الظاهر ان المشتق موضوع لمن حصل له المعنى سواء في الحال او الماضي والظاهر في استعمال هذه الموارد
بمعنى المتبادر فلا يرد عليه ما اورده الشارح الفاضل المازندراني من ان هذا الدليل مصادرة على المطلوب وعين المتنازع
فيه لان النزاع في انه هل المشتق موضوع لمن ثبت له المبدأ في الحال فيشترط بقاء المبدأ او موضوع له في الجملة فلا يشترط ثم
والجواب انا لانم التبادر فيما ذكر بل المتبادر من اطلاق المشتق هو المتصف في الحال والشاهد لصدق المجرد والمتكلم والمتحرك
على من تلبس بهذه المبادي اتفاقا مع انه من الافعال السيالة الغير القار الذات فلو شرط بقاء المبدأ في الصدق
الحقيقي لما صدق امثال ذلك حقيقة لانه لم يوجد من هذه الافعال جزء في الخارج الا وقد انقضى جزء المتقدم الموجود
والجواب اولا بالنقض بامثال هذه المبادي لانه يلزم مما ذكرتم انما ان لا يكون معنى من هذه الافعال حقيقة ومعنا
ابدا حتى معنى حال الفرح لتجرده وتكلمه ان لا يكون مجازا ابدا لان ما ذكرتم من الدليل جار في ذلك فهو
في وجوابكم فهو جوابنا وثانيا بالحل وهو ان ليس المراد في وضع اللغات على الدقائق الفلسفية بل على المحاورات العرفية

والمحقق

والمنقحات العادية ولا شك ان العرف لا يكلم بالتلبس الفعلي في الاخبار والحكم غير جوز سلبه عنه انه لا يلزم في صحة الصدق
التلبس بجميع ما يمكن التلبس به بل يكفي التلبس بجزء منه وهو متحقق هنا وثانيا بان الحد لتدقيقات المذكورة يقتضي عدم تسليم
فيما يمكن اعتباره وفيما لا يمكن اعتباره يشتمل كما هو احد الاقوال التفصيلية والثالث لزوم مجازية المؤمن والنائم والفاني المعين
لو شرط البقاء لوضع اطلاق المؤمن على النائم والفاني الا بطريق المجاز لان الايمان عبارة عن العمل جزءا او من التصديق
او منهما معا وعن الاعتقاد بما يحقق في حالة النوم والغفلة والتالي باطل اجماعا والجواب ان التحقيق في المبدأ انه اعم من الملكة والحرفة
ومحال المحوي اي الهيئة لشهادة العقل السليم والعرف القويم لانهم يطلقون المشتقات على ارباب الصنايع كالحائك
والصائغ والبقال حيث عدم تلبسهم بالمبادي غير مجوزين للسلب والمبدأ فيما نحن فيه من قبيل الاول وهو باق في جميع
الحالات سلمنا لكن لانم ان ذلك من عرفته المبالي بعد تسليم الزوال من المبالي بل هو باق فيه لانه لو زال عنه لاحتاج الى تعليم
وتجديد النظر بعد اليقظة والتوجه وهو باطل بالضرورة وكذا الحال في العالم والعادل واشباه ذلك ويدل على ما ذكرنا
من ان المبادي تطلق على الملكات والحرف ايضا تفاسير علماء العربية والاصول وغيرهم للعلوم والعدالة والصنايع
بالملكة كما لا يخفى على المتتبع وصاحب الحاجبي وغيره من هذا الدليل تسليم المجازية وان الاجماع انما هو على الاطلاق في الجملة
لا بطريق الحقيقة وحجة ابن الحاجب بان النزاع انما هو في المشتقات الدالة على حدوث كالضارب لكونه لا الدالة على
الثبوت كالمؤمن والكافر والرابع استعماله في المشترك اي الماضي والحال والاستقبال والاصل في الاستعمال الحقيقة
خرج ما خرج وهو استعماله في الاستقبال بالدليل وهو الاتفاق على المجازية فبقي الباقي وهو استعماله في الماضي والحال تحت
الاصل وهو استعمال الحقيقي والجواب انا قد بينا في مبحث الحقيقة والمجاز النزاع في الاستعمال ووجه الجمع بين العبارتين
المشهورتين عند الاصوليين وهو الاصل في الاستعمال الحقيقة والاستعمال اعم من الحقيقة ومورد جريان كل منهما و
محل الخلاف بين السيد والمشهور وقلنا ان المستعمل فيه اذا كان متعددا وعلم ان الواحد المعين منه هو الموضوع له
وشك في الباقي هل هو معنى حقيقي للفظ ام مجازي فهو من موارد جريان الثاني دون الاصل على المشهور خلافا للسيد
وما نحن بصدده من هذا القبيل والمستدل من المشهور فلا وجه للاستدلال بهذا الاصل هنا وبهذا يظهر ضعف ما ذكره
الشارح النحرير هنا وايراده من ان هذا الدليل هو المعتمد في اثبات هذا المطلب ولا يتخلف عن النقض عند المبدأ الاصل
لقيام الدليل على مجازيته لانا سنذكر ذلك الدليل فبقي الاصل سالما لا يشهد الا ان يقال يثبت الاشتراك المعنوي

ونقول به ولذا اوجبنا الاصل هنا وانت تعلم انه لو ثبت الوضع للقدر المشترك ارتفع الخلاف ولا يحتاج الى شيء آخر لكنه هو مصدر
المسئلة واول النزاع ومما يستدل به على ذلك ان اهل اللغة اجمعوا على صحة اطلاق ضارب امس على من انقضى عنه الضرب والاصل
في الاطلاق الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة واجابوا عنه بان ضارب
امس في زيد ضارب امس مجاز على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا وهذا الجواب كما ترى لان المستدل تمسك
بالاصل في اثبات مرامه ولا يكون الاصل فيما اورد عليه لا نفيه الاجماع وهذا الاستدلال قريب من الاستدلال الذي
ان لم يكن عينه وقد عرفت حقيقة الجواب احتج المشترط مطلقا بوجوه الاول انه لو كان صدق المشتق بعد انقضاء المبدأ
حقيقة لما صح نفيه والتالي باطل اذ يصح نفيه في الحال واذا صح النفي في الحال صح النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من
النفي مطلقا وكلما صدق الاخص وهو الملزوم صدق الاعم وهو اللازم وصحة السلب من علائم المجاز وجواب ان النفي
[illegible] لان الظرف اما ان يكون قيد النفي او المنفي وهو الثاني وعلى الاول اما ان يراد منه النفي في جميع الازمنة
وهو الدائمي فظاهر البطلان للتحقق في الجملة بالضرورة او يراد النفي في الجملة وهو اعم من الاول لان صحة السلب التي
من علائم المجاز هي السلب الكلي لا في الجملة فلا منافاة بين الثبوت والتكاذب [illegible] بينهما غير مسلم والاستشهاد بالتناقض
بين زيد ضارب وزيد ليس بضارب عرفا غير سديد لبعضهم حالية عند الاطلاق وعلى الثاني لا نم ان نفيه في الحال
يستلزم نفيه مطلقا لان الموجبة من هذه القضية وهي زيد ضارب في الحال اخص من موجبة قضية الاولى وهي زيد
ضارب مطلقا والسالبة التي تنفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا منافاة بين نفي الضرب في الحال وثبوته في الجملة [illegible]
ان هذه القضية اما مطلقة عامة او وقتية مطلقة مستلزمة للمطلقة العامة لا عينها بالنسبة الى الاول وعلى التقدير
يصير هنا قضيتان مطلقتان ومن شأن احديهما موجبة والاخرى سالبة ولا تناقض بينهما وبين الدائمة كما قرر
في محله هذا غاية ما يمكن ان يقال من جانب المجيب ولا يذهب عليك انه لابد تسليم المجيب صحة السلب في الحال بحيث يصلح
للمستدل اذ المتنازع فيه هو صحته في الحال وبعد انقضاء المبدأ مطلقا حتى في زمان التلبس ايضا فانه لا نزاع في صدق
ضارب على زيد حال التلبس حقيقة وانه لا يجوز سلبه عنه في تلك الحال وانما النزاع فيما بعد انقضائه فالحكم الا
اللائق ان يمنع سلبه في الحال هو تلبس الذات بالمبدأ لا الاتصاف وحده [illegible] غير الآخر وانت خبير بان الحكم
المتبادر من اللفظ هو الثاني لا الاول فتقدير الثاني انه لو لم يشترط بقاء المعنى في الصدق لصدق على من كان كافرا [illegible]

انه

لانه كافر ولزم ان يكون اطلاقه على من صحب الرسول ثم كفر حقيقة والتالي باطل والمقدم مثله والملازمة مع بطلان التالي ظاهر والجواب
ان منع اطلاق الكافر على من اسلم بحسب الوضع اللغوي فان اهل اللغة عن ذلك هو اول المسئلة وانما منع الشارع
من اطلاق هذه الاسامي والالقاب الفظيعة الدالة على الذم بقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان
حفظا لحرمة الاسلام وتعظيما لشعائره ولا مشاحة في المشتقات من حيث اللغة من حيث الشرع وقيد والقاضي الامام الرازي
في المحصول كالنسب اليه والقرشي التبريزي في مختصر المحصول وان قال المحقق ره لم يجد هذا القول في المحصول ولا في كلام
علماء الاصول [illegible] الى سلب الايمان عن محل النزاع اذ هو ما لم يطرأ
على المحل وصف وجودي ينافي وصف الاول كانه المحصول وغيره فاطلاق النائم والقائم والكافر على اليقظان
والقاعد والمؤمن مجاز اتفاقا لا اطلاق السارق والزاني عليهما بعد حدهما اي بعد انقضاء السرقة والزنا عنهما اذ لم يطرأ
على المحل هنا وصف وجودي ينافي الاول [illegible] والظاهر [illegible] بالسارق والزاني وان كان المثال الاول
عنه اشد وعلى من جعل النزاع فيما اذا لم يكن المشتق محكوما عليه وادعى الاتفاق على كونه حقيقة في هذه الحالة تمسكا باية
السرقة والزنا وقال هذا الاتفاق [illegible] الطهارة [illegible] على هذا القول والاصل
الذي [illegible] لان البرودة وصف وجودي طارئ على السخونة وهذا القول [illegible]
[illegible] بين قولنا زيد كافر وزيد ليس بكافر [illegible] على الجواب
عن اصل الدليل [illegible] وانت قد عرفت ان هذا التناقض [illegible] التناقض
وان كانتا مطلقتين او احدهما مطلقة والاخرى وقتية والعجب منه انه اعترف في الجواب عن الدليل الذي بان
مع التخالف بالاطلاق والتقييد لم يتحقق التناقض وان التضاد [illegible] التوقيت عرفي وان كانتا مطلقتين لفظا
فتأمل الثالث لو صح الاطلاق بحقيقة باعتبار التلبس في الماضي لصح باعتبار التلبس في المستقبل والتالي باطل [illegible]
الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال حقيقة لكونه في الحال اما ان يكون جزءا للمفهوم [illegible] للاستعمال والاطلاق
فيشترط الصحة باعتبار [illegible] الا مجازا وهو خلاف المفروض لانه صحة الاطلاق بطريق الحقيقة [illegible]
[illegible] الاطلاق فيشترط الثبوت [illegible] فيتحقق الصحة باعتبار [illegible] تحقق المناط وهو الثبوت في الجملة
والجواب [illegible] لو لم يعتبر قيد كونه في الحال لزم صحة الاطلاق باعتبار المستقبل [illegible]

العقيد هو نص عدم اعتبار شئ من القيود مطلقا اذ اسقاط المقيد لا يلزم اسقاط المطلق لم لا يجوز ان يعتبر القدر المشترك
بان محال والحق وكرنه موضوعا له وهو من حصل له المبدأ لانه فيلزم ح خصوص الوضع بالمعنى لولا انه حصل عليه انه
مناقشة في التعبير عن المقصود الواضح وهو الحس ويمكن ان يقال بعدم اعتبار قيد من القيود وتسليم بقاء الثبوت في الجملة
فوكلم فيتحقق الصحة بجنب اعتبار ما عنده تحققه ولنا كذلك لولا الاجماع على خلافه فتدبر واعلم ان هذه الادلة سوى الاول
وان لم تثبت المختار لما فيها من الضعف لكن لا بد تنقيح المبدأ يمكن اثبات المرام بوجوه الاول دليل الاول انما
انه لا خفاء في ان المتبادر من هذه الصيغ عند الاطلاق هو المتلبس بالفعل ولا كذلك بالزوال حين المقال الا ان المتلبس
والتبادر من علائم الحقيقة ومثل قولنا زيد كان قائما او سيصير قائما ان اريد من الزمان الماضي المستفاد من لفظ
كان ومن الزمان المستقبل الدال عليه حرف التنفيس زمان التلبس فهو حقيقة وان اريد زمان المتقدم
عليه او المتأخر عنه فمجاز وكذا ما يجري مجراه الثالث ان الاجماع واقع على كونه حقيقة في التلبس بالفعل ولا دليل
يعتد به في غيره والمسئلة لغوية توقيفية لا يجوز النظر عن محل الوفاق الا بثبوت الاذن والقضاء بهذا لزم الاشتراك
لو قلنا بالحقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ والمجاز لو لم نقل وقد ثبت رجحان المجاز على الاشتراك عند الدوران
لا يقال نحن نقول بالوضع للقدر المشترك وهو من حصل له المبدأ فلا يلزم الاشتراك وسيأتي القول بالتواطؤ عند
معارضته للمجاز لانا نقول المفروض من المثبت بالعرف كونه حقيقة في المتلبس بخصوصه وهو لا ينفك عن
الاشتراك مع ان تقديم التواطؤ على المجاز مسلم حيث اذا كان الاستعمال في القدر المشترك الرابع انه لو كان حقيقة في
الادوار من العوادر اما اذا كان الامر بالعكس فلا تم الاولوية بل الامر بالعكس ويؤيد اسبقية في الخصوصيات وعلامة
كونه موضوعا للقدر المشترك تردد السامع عند استعمال الصيغة وحال معاداه بالاولوية بقولهم زيد
ضارب الان او امس او غدا ولم يكونوا القدر المشترك منه واعلم ان الاقوال التفصيلية في المسئلة مع كونها
ما ذكره وسائر الشبهة الاخيرة ناشية من توهمات واختلاج شبهات لا وجه لها ولا عبرة بها قد اشير الى بعضها
وثمة بعد الى فنقول اما الاول فالتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به بعنوانه كما ورد السرقة والزنا
وحكمها جاز فيها لما يوم القيمة مع انقضاء المبدأ عنها حظر واما القول بحمل الزانية والمحكوم به دون
المحكوم عليه وزعموا ان هذا الاطلاق لعدم الاشتراط في المحكوم عليه ولم يتفطنوا ان الحكم المعتبر في حقها ثابت

بالاجماع

ثبت بالاجماع لا بد من خصوصية لطبقه وعدمه في التحقيق وان منع الانشاء انه اشترطوا ثم يعلم ان كل من صدر عنه الزنا او السرقة ثبت
بها قوله في الشرع ضبط الثبوت وصدق هذا العنوان عليه ابعد ما او قطعوا وحدوا عليه حد الله الثاني انه الحصص الثاني
من الاشتقاقات والاحوال عن المشتقات والنظام النظام الكلي بل لا يتصور الا احدهما حال التلبس لا الانقضاء واما الثالث
لا القول بالفرق بين ما اذا كان الاتصاف الزمانيا وعدمه فيجوز اطلاق الحرف المشتقات على ارباب الصنائع
والحرف وان لم يتلبسوا حالا حال الاطلاق بشغلهم لكن قد عرفت ان المبدأ اعم مما هو بالفعل الاطلاق حال التلبس
والبقاء لا بعد الانقضاء كما هو المقصود ما ذكر او الاطلاق حق لما قال المفصل من الاضاف ورد في المسئلة كثرة الفقه
بعد الافعال منها لا دون البول والغايات للاشتراط المثمرة فمنهما فحشوا والاشتراط القيام المعنى المشتق منه بالذوات
في صدق المشتقات عليه فذهب المعتزلة ومن تبعهم وجمع من الامامية الى عدم الاشتراط وانه يجوز اطلاق المشتق على من لم
يتصف بالمبدأ ولم يقم به وقد اشار الى الاشتراط وهو الحق المختار في اسم الفاعل او يعم جميع المشتقات الذي هو حيث وذكر الشيخ قطب
المحققين وجمع الاختصاص فقال في المختصر المشتق اسم الفاعل لشيء والقصد ولام امرته وسمة الشارح الشريح وقال
انما او اطلاق العموم والتحقيق انه ان كان المراد بالمبدأ هو التأثير ما يحقق الاختصاص وغير اسم الفاعل لا يشترط فيه
والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر ان كانت بمعنى اسم الفاعل فهي مثله وان كانت بمعنى غيره فيه حكمه وان كان
بمعنى الصفة المشبهة واسم التفضيل بمعنى المفعول فقد يقدر وان كان المراد به ما يحقق ذلك من ولو استنادا فيجب تحقق الاثر
عن الفاعل كحصول المفعول والمكان والزمان والالة مثلا باعتبار هذا التأثير ما لا يقبل العموم والخاص ليكون النزاع مخصوصا
بما اذا كان المبدأ اسم المعنى كالقائم والضارب ونحوهما ام يكون شاملا للمبادئ العينية والجوهرية كاللابن والتامر ونحوهما لا بان واتم
ونحوهما والحداد والنجار والخياط ونحوهما مع الاختصاص بل ادعى عليه الاتفاق على ان المشتق منه لكونه من الذوات ليس مما قام بالمشتق فلا يوجد
تحت العنوان الا ان يكون المراد بالقيام بالمبدأ مطلق الملابسة لا القيام المبادي الاشتقاقية الوضعية في كون
النزاع في الاعم وليعلم ايضا ان محل النزاع في الحقيقة انه هل يلزم ان يكون هناك ذات وصف زايد عليها
متصف تلك الذات به حتى يصح الاطلاق ام لا بل يكفي في الصحة تحقق الوصف العنواني كما هو الظاهر من القايلين
بعدم الاشتراط اذ يجب تحقق مناسبة ما لاجل يكون الاطلاق اذا تمهد هذا فنرجع الى المطلوب فنقول
الصواب انه يشترط الاتصاف بالمبدأ مطلقا في صحة اطلاق المشتق وان كان الاتصاف بالمبادي مختلفا

عدم الاتصاف في المحدثات بحيث يحتمل الشذوذ بحث اذ لا دليل لكن يكفي برفع الايجاب الكلي صدق السالبة الجزئية ولو في ضمن فرد
واحد ويستدل العلامة وجماعة على المقصود بصدق المولم والضارب على من باشر الضرب والايلام مع ان قيام الضرب
والالم يكون بالغير وهو المضروب والمولم لان الضرب والالم هو الاثر الحاصل من الفاعل وهو ليس قائما به بل بالمفعول وفيه
نظر اذ الخصم لا يقول بمبدئية الاثر وعينيته بل يقول ان المبدأ هو التاثير الذي هو لا الاثر المترتب عليه والقائم بالمفعول هو
الاثر لا التاثير فانه قائم بالفاعل قطعا ويمكن الاستدلال على المتنازع بصدق العالم والقادر ونحوهما وغيرهما من الصفات
الثبوتية التي هي عين الذات لا زايدة عليه جل شانه مع عدم قيام مباديها وهي العلم والقدرة وشبههما بذاته جل شانه
وكذا بصدق الخالق عليه سبحانه وعينيته لهذه الصفات ثابتة في الكلام بالدلائل النقلية والبراهين القطعية
لا يقبل التشكيك فما منها من لزوم استكماله بالغير واحتياجه ونقصانه في حد ذاته لو كانت زايدة عليه سبحانه كما
يقول به من لا شعور له وهو الاشعري تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكتاب الحكيم ايضا ناطق بذلك فقال عز اسمه
وفوق كل ذي علم عليم فيلزم على مذهب الاشعري ان يوجد عالم سواه وهو صريح البطلان وايضا يصدق الخالق
عليه سبحانه باعتبار الخلق ولا قيام للخلق به لانه المخلوق الذي بعضه قائم بنفسه وبعضه عرض قائم بغيره كالبعض
والمجموع قائم بنفسه غير قائم بذاته تعالى واعترض عليه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الخلق بمعنى المخلوق حتى لا يمكن قيامه
بذاته تعالى بل هو بمعنى التاثير وهو قائم به جل شانه والثاني ان للقدرة تعلقا حادثا به يتحقق حدوث الاشياء مرة
ولولا حدوثه لم يكن العالم حادثا بل قديما وهو باطل وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره من الخالق ومن حيث
انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة
لشي وهذا المعنى اضافة واعتبار يمكن قيامه به تعالى والاضافة غير قائم به واجيب عن الاول بان التاثير ليس
مغايرا للاثر والا لزم القدم او التسلسل بيانه ان التاثير ان كان قديما لكان الاثر قديما لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة وان كان حادثا كان ممكنا يحتاج الى تاثير آخر فانا نثبت من ان الحدوث او الامكان علة الاحتياج
عليه الاحتياج ونقل الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل واورد عليه بان هذا التاثير امر اعتباري لا يحتاج على تقدير حدوثه الى تاثير
آخر وايضا التسلسل في الاعتباريات جائز ويمكن ان يجاب عنه بان على تقدير اعتباريته ليس من الاعتبارات
الصرفة بل له منشأ انتزاع ومثل ذلك يعد في الخارجيات فتأمل وعن الثاني بانا لا نسلم ان الخلق عبارة عن التعلق

المذكو

المذكور بل هو لكنه حادث اذ لو كان قديما لزم قدم العالم وح يمتنع قيامه بذاته تعالى لما ثبت في محله بالبرهان انه سبحانه
ليس محلا للحوادث وقد عرفت امكان الجواب عن الاعتبارية فلا نعيده وقيل في الجواب عن اصل الدليل ان
مثل ذلك خارج عن محل الخلاف اذ الكلام في المبادي الموضوعة القائمة بالغير وهو ليس كذلك وللاشاعرة شبهتان
الاستقراء فانا تصفحنا لغات العرب ولم نظفر فيها على مشتق صادق على ذات مع عدم الاتصاف بالمبدأ
وقيامه بها وجوابه ان دعوى الاستقراء فاسد بوجود الصور المذكورة والمشتقات المزبورة ومنها انهم منعوا اطلاق
الموجود على موجود ما لا وجود له ولا هوية على تلك الموجودية على معتقدهم في نفس الوجود وهو المبدأ فالمشتق
فلا يطلق على الاشتراك اطلاق الموجود على شيء كما عرفت من عدم القيام وكذا منعهم عدم صحة اطلاق الصامت
على المتكلم لان الاصوات كيفية قائمة بالهواء على ما قالوه فلا يكون قائما بالصامت ومنها انهم اتفقوا على عدم جواز
اطلاق الواجب على الصلوة الصادرة من المكلف مثلا لان الوجوب من الاحكام الخمسة المعتبرة بخطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين وقد قالوا ان خطابه تعالى هو الكلام النفسي القديم والقديم لا يمكن ان يقوم بالحادث
وهو الصلوة وعلى ما ذكر يشار المشار اليه بقوله لعينية الوجود زعمهم وقيام الصوت بالهواء وجعلهم الوجوب
من الكلام النفسي وحق ان للبحث في هذه الادلة والالزامات من وجوه واسعة اما في الادلة فلا نزاع في
الدليل الاول والاستدلال باطلاق الخالق عليه سبحانه ولانه يمكن ان يقال ان صفات الله خارجة عن محل
النزاع على ان الكلام في العرف واللغة وهما لم يبتنيا على مثل هذه الدقائق الفلسفية والحقائق الحكمية
بل منوطان بالظواهر اللفظية المستفادة من المحاورات العادية الجارية من الصور الزايدة والعينية واما
في الالزامات فلان قال الفاضل القوشجي في الامور العامة ان الوجود مع الماهية في الخارج شيء واحد بسيط
في شرح التجريد ما حاصله ان قول الاشاعرة باتحاد الوجود مع الماهية بحسب الوجود الخارجي لا بالتحليل العقلي يعني ان
الوجود مع الماهية في الخارج شيء واحد بسيط ليس من قبيل السواد القائم بالجسم حتى يكونا موجودين في الخارج وعلى هذا
يكون النزاع لفظيا لا يرد عليهم ما اورد ولان قيام الصوت بالهواء مبني على الواقع والتحقيق والعرف
لا يتصوره بل يعتقد قيامه بالمتكلم ولان الكلام عندهم نفسي ولفظي واتل على الاول ومع هذا يقع
اطلاق الواجب على ما ثبت وجوبه وكل من هم الاستقراء ايضا لم يثبت على ان [illegible] اللغة من كل

الوصف ان يداوم في اطلاق المشتقات على مطلق الملابسة لا على الاتصاف بالمبادي كما مر تفسيره ولان هذا الاستقراء
ليس بتام بل ناقص ومفاده عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ولئن سلم ان المجموع ما ذكروه فيما يتمسك
بحال الوصف مبنية على ما ذهب اليه من عدم الاشتراط لو لم يكن كل واحد منها دليلا برأسه ولا يذهب عليك ان الاحسن طبعا تقديم
هذا البحث على البحث الثاني كما فعله العلامة رحمه الله في [illegible] المطلب الثالث في المبادي الاحكامية فاعلم
الفراغ عن تحقيق المبادي المنطقية واللغوية فاخذ الشروع في المبادي الاحكامية ودونها ما ذكرنا ان ابحاثها
عليها وهي تشتمل على البحث عن الحكم والحاكم بل هو الشرع والعقل معا كما هو الحق او الشرع فقط كما زعمه الاشاعرة
وشيد بالبحث عن الحكم وبيان حده بحيث يستفيد منه قياسه وحده وما نقول الحكم الشرعي احتراز عن الحكم [illegible]
طلب الشارع احتراز عن طلب الموالي من العبيد والسلاطين من الرعية وطلب الرسول والائمة عليهم السلام من حيث طلب
الشارع عندنا اما الرسول فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الائمة فلما ثبت من انهم عليهم السلام حكموا
به فهو ما وصل اليهم من الرسول واذن لهم في التبليغ [illegible] انهم يستنبطون الاحكام الشرعية كما المجتهدون فانهم
عن رايهم من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته اشارة الى حكمين من الاحكام الخمسة وهما الوجوب
والحرمة لان الوجوب عبارة عن طلب الشارع من المكلف الفعل مع توعد العقاب في الذم على الترك والحرمة عبارة
عن طلبه منه الترك وكف النفس مع توعد الذم والعقاب على الفعل او بدونه اي بدون استحقاق الذم على
المخالفة وهو اشارة الى حكمين اخرين منها وهما الاستحباب والكراهة لان الندب عبارة عن طلب الشارع
من المكلف الفعل مع وعد الثواب عليه بدون توعد العقاب على الترك والكراهة طلبه منه الترك بدون ترتب
عقاب على الفعل او التسوية اي تسوية الشارع بين اي الفعل والترك وهو عبارة عن الاباحة التي لا طلب منه
فيها بل تخيير بين الفعل والترك او وصف مقتض لذلك اي لاحدها [illegible] واعتبارات واقعية عقلية مقتضية لتعلق
الطلب بحسن بعض الافعال وعدم حسن بعض اخر والتسوية في بعض اخر يطلع على جميعها العقل الكامل المستقل
وهو المعبر عنه بالعقل الكل والعقول الناقصة كعقولنا تدرك بعضها وتحرم من بعض اخر والشرع كاشف عن
جنايات العقول ففيه اشارة الى عقلية الحسن والقبح للاشياء وحصر الاحكام الخمسة بما ذكر على الوجه المبني
لحدودها اي على حدودها او [illegible] حدودها وكلها خمسة واورد على التعريف المذكور نقوض من وجوه الاول

في المبادي الاحكامية

في تحقيق الحكم

مبان

مبان لشرط والسبب والمانع وسائر الاحكام الوضعية خارجة عن هذا الحد لعدم الطلب والتخيير فيها مع انها من
افراد الحكم فيبطل عكسه واما ثانيا فلان الترك [illegible] غير مقدور للمكلف فلا يكون متعلق التكليف وطلب
الشارع لمشروطية التكليف بالقدرة واما ثالثا فلان الحكم الشرعي قد يتعلق بغير المكلف كوجوب الزكاة المترتب
على اتلاف الصبي مال الغير وحرمة مس كتابة المصحف عليهم عند كونهم محدثين وامرهم بالصلوة عند بلوغهم سبعا ونحو
ذلك فلا وجه لتخصيصه بالمكلف واما رابعا فلان الاداء من العبادات خارج عن حد الاداء لانه ما عرف
هو الذي رجح تركه على فعله مع عدم ترتب العقاب على الفعل وهذا لا يصدق على العبادات المكروهة لان الكراهة
الفعل على الترك مع المنع عن الترك او عدمه ولو قيل بان الكراهة في العبادات ليست بمعنى المذكور بل بمعنى اقل
فيلزم ان يكون الاحكام ستة لا خمسة كما ادعاه والجواب عن الاول ان الحكم الوضعي ليس حكما شرعيا وان اطلق عليه
اسم الحكم ولو اطلق فهو من باب الاصطلاح ولا مشاحة فيه بل هو مستلزم له اي للحكم الشرعي يعني ان جعل الشارع الدلوك
سببا لوجوب الصلوة ليس حكما بل يلزم منه وجوب الصلوة عند تحقق الدلوك وكذا جعل النجاسة مانعة عن الصلوة
يلزم منه تحريم الصلوة معها اختيارا فلا يقدح في عكس حده وجعلها عنه وهنا مذهبان احدهما الاول انها احكام
شرعية مستقلة مغايرة للاحكام التكليفية فيحتاج الى زيادة قيد اخر وهو او الوضع والثاني انها راجعة الى الاحكام
الشرعية اذ معنى جعل الزنا سببا لوجوب الجلد مثلا هو وجوب الجلد عند حصول الزنا وجعل القدرة على تسليم المبيع
شرطا لصحة البيع هو جواز الانتفاع بالمبيع عندها وجعل الحيض مانعا عن الصوم حرمة الصوم عنده وهكذا واليه
مال [illegible] حيث قال وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول والجواب المذكور يتم على مذهب المحقق
اما على مذهب المختار وهو المذهب الاول من المذهبين فالحق في الجواب ان في التعريف للحكم التكليفي [illegible]
من الحكم الشرعي هو التكليفي ولو سلم واراد الاطلاق او في اللام للعهد ويكون المعرف الحكم الشرعي المعهود عند المتشرعة
وهو الاحكام الخمسة الموقوفة طلب الشارع او [illegible] وينبغي في هذا المقام الى بسط في الكلام لتحقيق المرام فاعلم ان الاحكام
على قسمين تكليفية ووضعية والتكليفية هي الخمسة المشهورة وقول الكعبي بنفي المباح مردود [illegible] واما
الوضعية [illegible] العقل [illegible] فيعرف بدلالة الاشارة وقد اختلفوا في عددها فقال بعضهم
ثلثة وهي السبب والشرط والمانع وهو الظاهر من العلامة رحمه الله [illegible] والشهيد في قواعده حيث قال فائدة

فيقسم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة وربما جعل الثلثة مغايرا لها وذهب بعض الى ان الثلثة الاخيرة وهي الثلثة المذكورة والرخصة
وهو مشار اليه في المتن والعزيمة في الشرح وقال بعض انها خمسة هي الثلثة والصحة والبطلان وهو الظاهر من كلام
العلامة حيث عدها من الاحكام الوضعية لكن باضافة العلة والعلامة الى الثلثة وقال بعد ذلك ويمكن رد العلة
الى السبب والعلامة اليه او الى الشرط ويضاف اليها الصحة والبطلان وقريب منها الاجزاء وعدمه وهو من العبادة كصحة
والبيع ايضا فتكون ستة وقال بعض انها سبعة بزيادة الرخصة وبعضهم قال انها تسعة بزيادة العزيمة وبعضهم اختار
الثمانية بزيادة التقدير وهو المنقول عن بعض المتاخرين والسبب يطلق في الفقه على ما يمكن ان يتوصل به الى مطلوب
وفي الشرع وصف ظاهر منضبط جعل معرفا لحكم شرعي ومنافيا لوجوده وعلى هذا يكون الحكم الشرعي مترتبا على الوصف
المجعول سببا له فيه فيجب حكمان وجوب الفعل عليه وسببيته الانزال او الموافقة له والاول مترتب على الثاني
ويمكن ان السبب ما يستلزم وجوده الوجود وعدمه العدم والشرط ما يكون وجوده بغيره او تاثيره متوقف عليه من غير ان
يكون له دخل في التاثير وبهذا القيد يمتاز عن العلة والسبب ولا يلزم من وجوده الوجود بل يلزم من عدمه العدم فان كان
عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على تسليم المبيع في البيع فان عدمها ينافي حكمة البيع وهي جواز التصرف
والانتفاع بالمبيع وان كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم
الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة فان عدمها مشتمل على حكمة وهو عدم التعظيم تقتضي نقيض حكم السبب
وهو جواز الدخول في الصلوة مع بقاء حكمة السبب وهو التعظيم والمانع اما ان يكون مانعا للحكم او مانعا للسبب والاول
هو الذي يستلزم حكمه نقيض حقيقة الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير
الابن سببا لعدمه والثاني ما يستلزم حكمه بحيث حكمة السبب كالدين في الزكوة مع ملك النصاب فان حكمة السبب وهو
الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين فيه فضلا يواسي به والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل ومنه
رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء والرخص ضد الغلا والرخصة في الامر ضد التشديد فيه وفي الاصطلاح عبارة عما
شرع لعذر مع قيام المانع منه والعزيمة من العزم وهو في اللغة القصد المؤكد عزم على الشي اذا اراد فعله وقطع
عليه قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا ومنه بعض الرسل اولوا العزم لتاكد قصدهم في طلب الهداية
وفي الاصطلاح عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما كان فعله من غير مانع وما حسن ان يلزم الحكم اذا بقي

مطلقا

معمولا به وكان المتخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحكم الاول في حقه ايضا فهو الرخصة والا فالعزيمة
فخرج من الرخصة الحكم الابتداء والمنسوخ والعام المخصص والرخصة قد تبلغ حد الوجوب كاكل الميتة عند خوف
الهلاك وهي قد عرفت بتعاريف كثيرة احسنها ما ذكر والصحة والبطلان قد سبق الكلام عليه في محله مع تفسيرهما واشتهار
وجه الاختلاف في تفسير الاجزاء والاحسن انه عبارة عن الاتيان بالمامور به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه والتقدير عبارة
عن اعتبار الشارع لا المتحقق لا ظاهر كقولك اعتق عبدك عني على الف مثلا فلو اعتق المامور العبد كذلك عن الامر
وبرئت ذمته عن وجوب الكفارة لو كانت عليه اجماعا مع ان الملكية معتبرة في تحقق العتق وصحته لقوله صلى الله عليه وسلم
لا عتق الا في ملك فعلم ان الشارع اعتبر هنا الملك الضمني والتقدير بذلك ولذا يقدر في الكلام ملكا اي اعتق
عن عبدك مملوكك ملكا اياي اياه وفي وقت الملك الضمني خلاف بينهم مذكور في محله والاقوى ان
السبب والشرط والمانع والرخصة والصحة والبطلان في المعاملات دون العبادات من الاحكام الوضعية دون
غيرها ويتفرع على القول بثبوت الاحكام الوضعية وعدمها وجوب المسببات على المكلف بعد تحقق التكليف وحصول
الاسباب قبل التكليف والوقت بالنظر الى ما يترتب عليه الفعل الا بدليل خارج والجواب عن الثاني انه لا مانع من طلب
الشارع الترك لانه مقدور فان المقدور ما يتأثر عن القدرة واثر القدرة في الترك هنا الاستمرار عليه فان
المكلف ان شاء استمر العدم بان لا يفعل الفعل وترك المقام وكف النفس عنها وان شاء لم يستمر بان يفعل
الفعل وارتكب المحرم والنهي يكون في طرف العدم اثرا انه لم ان لم يفعل واما وجوب الى ما يوجد العدم فضلا دون
على المطلوب وعن الثالث ان الطلب والخطاب التخييري وكونه في الامثلة المذكورة وكونها راجعا الى الولي
مثلا المقصود من قول الشارع يجب ترك الحداد على المتوفى عنها زوجها وان كانت صغيرة انه يجب على الولي
ان يمنع الصغيرة من الحداد وعلى هذا القياس واعلم ان المتوجه في بعض الشرع والطلب في التخيير وكونه راجعا
الى الولي في بعضها وهو الاكثر بدون لفظ كونه والاحسن وجوده لان جميع الخطابات المتعلقة بغير المكلف
ليس من باب التكليف كوجوب الضمان عند الاتلاف هذا على تقدير القول بعدم الاحكام الوضعية
كالمحقق اما على تقدير ثبوتها فاللائق ان يقصد في الجواب ان القول الخطابات الشرعية راجعة الى الولي
كالامر بالصلوة عند بلوغ السبع وكذا سائر العبادات واما الخطابات الوضعية فلا ضرر في تعلقها بغير

المكلف لان ما يثبت استحالة متعلق بغير المكلف في الكلام هو الحكم الشرعي لا الوضعي وتعلق الاول بافعال الطفل وكونه عند الاتلاف وامثال ذلك من قبيل الثاني دون الاول وهذه المسئلة من فروعات الامر بالامر بالشيء امر بها وما دعى الرابع ان المكروه يطلق على معنيين الاول ما يترجح تركه وهو المرجوح فعله على الجواز وان فعله في نفسه لكنه بالنسبة لما هو اكثر منه اقل ثوابا وهو المعنى بقولهم الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل ثوابا سواء كانت واجبة او مندوبة وعلى هذا يكون لازم العبادة من جملة المندوب او الواجب لا منه نفسه لرجحانه في ذاته كما عرفت او نقول ان المكروه في العبادة منه نفسه لكن باعتبار ما الكراهة لما وصف خارج عن العبادة مثلا الكراهة في الصلوة في الحمام متعلق بالتعرض للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك ولا يلزم ان يكون المكروه بهذا المعنى قسما في مغاير للخمسة فيصير الاقسام ستة لانه كما ذكر راجع الى الواجب او المندوب او اليه نفسه فالقول بثبوت التسديس القسمة ضعيف وتكلف ولا يرد ان الكراهة بالمعنى المذكور توجب كراهة جميع الصلوات في كل الا المكثر اللائق بحيث لا بعد فيه لانا نقول اولا ان هذا متعلق الكراهة بهذا المعنى في الصلوة وغيرها من العبادات وثانيا بان تحقق الكراهة حيث تعلق النهي التنزيهي بالعبادة زائدا على تعلق الامر بها المتفق ترجيحها وليس جميع العبادات بهذا المعنى بل مراد وخاصة على ان متعلق النهي امور خارجة عن نفس العبادة كما دريت فاطلاق المكروه عليها كان مجازا واعلم ان المكروه يطلق على معنيين سوى ما تقدم احدهما الحرام وبهذا المعنى يوجد في الشرع وكلام القدماء الثاني ترك الاولى بمعنى انه يوجد فرد افضل من هذا الفرد كصوم المستحب في الغير بلاده بعض صوم الحضر افضل منه والفرق بينه وبين المعنى المشهور يعني كونه اقل ثوابا ان الثواب المترتب على هذه العبادة على المعنى الاول اقل من الثواب المترتب على اصل الطبيعة بخلاف المعنى الثاني فان العبادة على هذا المعنى الثواب المترتب على طبيعتها او زائد لكنه يمكن تحصيل فرد آخر يكون افضل واكثر ثوابا من هذا الفرد فيحصل ان طبيعة العبادة مع قطع النظر عن العوارض من حيث هي تستحق مرتبة من الثواب وقد يعرض لها امور توجب ارتفاعها ورجحانها عن الراجحية الاصلية فيتعلق بها لذلك امر حتمي او استحبابي فيزداد بسبب ذلك ثوابا وفضيلته او كمالها ومرجوحية اضافية فيتعلق بها نهي تحريمي او تنزيهي فينقص لذلك ثوابا ودرجة ويقال المكروه بمعنى اقلية الثواب او لم ينقص لكن يمكن ايجاد الفرد الافضل ويقال المكروه بمعنى ترك الاولوية والاشتراك في فحوى هذا اطلاق تعلق النهي

بالعبادة

بالعبادة

مع بقاء ترك الفعل مثلا مكروه وان لم يرد نهي عن تركه يقع ان الفضيلة في فعلها فنقول ان بين المعنيين عموم وخصوص مطلق هذا اذا لم يكن النهي تحريميا اما اذا كان تحريميا فعلى القول بامتناع اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو المشهور فالعبادة فاسدة يجب تركها ويجيء تفصيله في محله ان شاء الله وعلى هذا يحتمل ان يكون قول المحقق طاب ثراه والتسديس القسمة اشارة الى خلاف والتسديس لسوى المكروه بالمعنى الاخير ويؤيده كتابي الشهيد الثاني ره في التمهيد القول بالتسديس بالمعنى المذكور بعد نقله فصل في تعريف الحكم بتعريفات عديدة غير ما عرفه المحقق به منها تعريف الزنا وهو المشهور بين الاصوليين المتداول بين الخصم لكن اورد عليه نقوض كثيرة واجيب عنها باجوبة غير صحيحة وكان من جملة النقوض النقض بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون الذي هو متمسك الاشاعرة في مذهبهم السخيف وهو خلق الاعمال حيث ان المعنى بالعنوان وبين النقوض الواردة عليه مع الدفوع عنها والايرادات التي ترد عليها وعلامة دلالة الاية الشريفة على معتقدهم وابطال استدلالهم فقال طاب ثراه الزنا اي عرف الزنا الحكم ولم يقيده بالشرعي كما فعل المحقق ره لان الحكم عندهم اي الاشاعرة منحصر بالشرعي لانكارهم حكم العقل كما سيأتي انشاء الله ان اللام هنا للعهد واما الاحكام الوضعية فلم يثبت من الزنا القول به وهذا التعريف على مذاهبهم ولو قال به فيحتمل ان يكون بناؤه على الاول مع الشرعي واما فيرد عليه النقض بها ويحتاج في دفعها الى زيادة قيد بانه خطاب الله احترازا عن خطاب سواه او خطاب غيره سبحانه لا يسمى حكما شرعيا وخطاب الرسول صلى الله عليه وآله يرجع الى خطاب الله تعالى والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وادعى جماعة من الاصوليين كالامدي والسيد الشريف وغيرهما نقله على الكلام الموجه والظاهر ان المراد في هذا المقام قال السيد الشريف في حاشيته على الشرح العضدي الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا معناه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد هنا انتهى الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي انتهى لكن يشعر عبارة العضدي ببقائه على المعنى الاصلي حيث بين معنى اللغوي وسكت عن النقل وبيان معنى آخر وكيف كان فيخرج بالاحتراز به عن الحركات والاشارات المفهمة بالوضع والالفاظ المهملة والكلام الذي لم يقصد به الافهام وربما يورد عليه كلام الملقى على من لا يكون للفهم كالنائم وشبهه مع قصد الافهام ويمكن الدفع بدلالة الافهام على القصد والاختيار والمتبادر من قصد الافهام في المورد المذكور اقتضاء لزوم

ودرء البحث والمراد بالخطاب هنا الكلام النفسي دون اللفظي الدال عليه لانه عندهم حقيقة فيه اولا دون الثاني
او مشترك بينهما وعلى هذا يكون الكتاب والسنة والاجماع والقياس خطاب الله وبهذا يندفع ما قيل من ان المتعلق
بفعل المكلف مدلول الخطاب وهو الطلب او التسوية لا عينه واما ما اورد على تعريف الفقه المشهور وهو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية من ان الدليل الشرعي ليس الا خطاب الله او ما يقوم مقامه والحكم ايضا هو عرف
بخطاب الله فيصير حاصل المعنى ان الفقه هو العلم بخطاب الله الحاصل من خطابه من حيث انه فيلزم اتحاد الدليل والمدلول
اوف داخذ الخطاب في الحكم فقد مر البحث عنه في صدر الكتاب فراجعه والمقصود من الاتيان في النفس التعبير عنه بالقصد
بها ان قيام وهو اللفظ يبقى هنا بحث وهو انه اذا كان الحكم عبارة عن خطابه تعالى لزم ان يكون قديما وهو يحلي بالقرار
اما الملازمة فلان خطابه كلامه تعالى وكلامه عندهم قديم قائم بذاته عز اسمه واما بطلان اللازم فلان الاحكام
كالوجوب والحرمة عارضة لفعل العبد ومترتبة عليه والعرض هو فعل العبد حادث فالعارض له كذلك مثل الصلوة
الصادرة من فلان حلال وحرمت الغيبة الواردة عنه حرام واكل مال الغير حلال عليه بعد ما كان حراما ونحو
ذلك والجواب عنه ان الحادث هو التعلق لا المتعلق الذي هو الحكم ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق
كالقدرة وتعلقها فان تعلقها بالمقدورات حادث مع قدمها ويمكن ان يقال ان المطلق قديم والمقيد حادث
ولا شك فيه ونظير ذلك صفات الاضافية فانه سبحانه قديم مع حدوثها وهو من الاول المتعلق بافعال
المكلفين وصفه خرج به عن المتعلق بذاته وصفاته تعالى وسائر الذوات والقصص وعن المتعلق بافعال غير المكلفين الموافق
نحو يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وخطابات المتعلقة بمثال الصبي ونحوها قد علمت بتعلقها بالاولياء
فلا يرد بها النقض وقد ينقض عكسه اي طرده التعريف بالخواص اي خواص النبي كوجوب التهجد وتحريم
نكاح الاماء بالعقد ونحوها من وجوب السواك والاضحية ونحوها من خصوصياته فانها لم تتعلق بجميع افعال المكلفين
ولذا قال البيضاوي ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي ونقض
بغير خواص النبي كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك من جهة واحدة وهو جمعية الافعال فان الخطاب فيها لم يتعلق
بجميع الافعال الذي هو مدلول جميع المكلفين مع كونه منوطا بالبلوغ [illegible] متعلق بجميع افعال المكلفين
فلا يصدق احد على شيء من الاحكام وقد ينقض طرده ايضا بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه يصدق

عليه

عليه انه خطاب متعلق بافعال المكلفين بل الصادق عليه ان عليها اي على الآية الشريفة اظهر من انطباقه على غيرها من الاحكام
لما ذكره لما فيه من الاشعار الظاهر من المسند الى ضمير الجمع بالتعويل على عموم المتعلق ولزوم الموصول وقد عرفت ان الاظهر
من احد معنى خطاب واحد بجميع افعال جميع المكلفين ولا خطاب بهذه المثابة الا هذا فيكون اشد انطباقا عليه
من غيره ان لم نقل بانحصار المصداق فيه وكونه دون الاحكام الشرعية ولذلك اي ولاجل الاشعار المذكور تمسكوا
اي الاشاعرة بها اي بالآية الشريفة على خلق الاعمال اي ان افعال العباد مخلوقة له سبحانه وبهذا الدليل
منقول عن سواد السبيل واختاروا مذهب الجبر الرافع للعدل ولوازمه وهذا الاستدلال انما يتم لو كان مبنيا على ان ما
لفظ ما مع بقاء المصدر على معناه الحدثي فلو كان ما ولا بالمفعول او يكون ما موصولة كما هو الظاهر بل قريب من التعيين
لا يتم لهم ذلك وقد يدفع ويدفع النقض عن العكس بان التعلق اي تعلق الخطاب بالغير اي بغير النبي اعم من الاثنين التخصيص
اي من تخصيص الخطاب بفعله [illegible] فيكون المستفاد منهما قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي الآية حكمي
جواز التمتع بعقد الهبة له [illegible] لغيره فيتعلق الخطاب بغيره كالتعلق به والتعلق اعم من ان يكون حقيقيا او ادعائيا
ضمنيا ويحتمل ان يكون المراد ان الخطابات المختصة به في اول النظر يلاحظ التعلق بالغير للاجماع على اشتراك التكليف
وعموم التشريع فهذا يكون جميع الخطابات بادي الرأي عاما والتخصيص يحتاج الى الدليل وهذا القدر كاف في صحة
التعريف فتأمل وهذا الدفع جار في النقض الاول فقط ويدفع عنه وعن الثاني ايضا بان الجنسية من الجمعين اي الافعال
والمكلفين مقصودة كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا والمراد بالناس نعيم بن مسعود ولقولهم
بنو تميم مثلا قتلوا زيدا وانما القاتل واحد منهم قال الشيخ المحقق الملا زاده وقد يدفع عن العكس بان المتعلق بالجميع
لا يجب ان يكون متعلقا بكل جزء منه كما ان المتعلق بالجميع لا يجب ان يكون متعلقا بكل جزء منه ولهذا يصح رايت
زيدا اذا رايت منه وجهه [illegible] وفيه نظر لان صدوره [illegible] وقياس مع الفارق لان المشبه به من المركبات
الحقيقية والكلية [illegible] عليها والمسامحات العرفية [illegible] الحقيقة العرفية في امثال هذه العبارات بخلاف المشبه
فانه من المركبات الاعتبارية ولا يصح ضرب القوم بمجرد فرد منهم الا مجازا وربما يجاب عنهما بان مقابلة الجمع بالجمع يفيد
توزيع الآحاد بالآحاد وما يفيد هذا انه لا اختصاص بالافعال والخطاب لعدم جمعيته فيقتضي ان يكون باب الافعال
والمكلفين ورد لا يفيد التوزيع بجوابه ان الجمع المضاف يفيد العموم فيكون جمع في المعنى ولعموم الجمع كعموم

المعرّف يلاحظ بالنسبة الى كل فرد فرد عند المحققين ويبعث من الطرد بان قيد حيثية التكليف معتبرة في احدهما دون الاخر
من التعليق وذا وفق من الاشعار وقد صرح جمع باعتبار قيد الحيثية في كل التعاريف منهم الشيخ في الشفاء على ما نقل عنه فيكون المراد
الحكم خطاب الله المتعلق باحوال المكلفين من حيث انهم مكلفون وح يخرج نحو الاية المذكورة عن الحد وفيه قدح للطرد من الشمة
ويجاب ثانيا اى الذب عن العكس المتعدد اى تعدد الحكم في نحو ما هو مختص بفعل من خصائصه صلى الله عليه وسلم كصوم الوصال من الاحكام كجواز
بالنسبة اليه والتحريم بالاضافة الى الامة فيبقى اسقاط العكس بانه بالنسبة الى كل واحد منهما اذ لم يتعلق شيء منها بكل المكلفين
فقول الشارح الكاظمي الخطاب المراد به جنس الحكم الثابت في محدود دون الاول غير جيد لما عرفت من التحقيق بكليهما هذا الطرح
على الاحتمال الاول وعلى الاحتمال الاخير يكون المراد بالمحدود نوع الحكم بالنسبة الى [illegible] حكمان او اكثر مختصان
به مع تحقق [illegible] بينهما وعدم [illegible] فهناك [illegible] بالتخيير وهذا التمييز المستفاد من [illegible] المختص به حكم لم يجر الاجماع
على الاشتراك فيه لانه يثبت بعد ورود ما يدل على ثبوت الاختصاص فتدبر ويجاب عنه ايضا ان الكتاب التجوز عند
قصد الجنسية من الجمعين الظاهرين في الاستغراق وايراد المجاز في التعاريف غير متعارف قال الشارح الكاظمي
رد على هذا المقام فان قلت صرح المحقق الشريف بانه لا مجاز هناك باطلاق الجمع على الواحد وانما المراد الجنس
الذي يصح تحققه في الواحد فان لام الجنسية تبطل الجمعية كما هو مقرر بينهم فلا مجاز قلت قد صرحوا ايضا بان الجمع
المضاف حقيقة في العموم مجاز في غيره [illegible] والقول الظاهر ان هذا اشارة الى ما ذكره السيد المحقق
في حاشيته على الشرح العضدي حيث قال قوله ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم اه
اليه والشهادة خزيمة وقد يجاب بانه من قبيل ركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس كذلك هنا
مجاز باطلاق الجمع للواحد بل [illegible] ان ذكره متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس [illegible] فالمراد تعلقه بجنس
الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين فانه في المطالع وكذا ما [illegible] انه يرفع بانه كما
مقابلة الجمع بالجمع [illegible] انه صريح في خلاف ما نسب اليه الشارح الكاظمي فانه حكم ببطلان هذا الجواب
[illegible] بذلك [illegible] الصوت ما بعد كلامه [illegible] خلط [illegible] اشتباه في مرجع الضمير في قوله فانه هو ارجعه الى المتعلق
مع انه راجع الى الجواب [illegible] النظر [illegible] ان بعد النظر فيما بعد كلامه وضح الحق وانما قلنا اه
ان هذا الكلام موضع ذكره [illegible] اما المتن المذكور [illegible] حاشيته على المطول وعبارته في المتن المعهود كما انت

وانا تعليقه على المطول فتحقيق ما حققت بما فيه ولم اجد [illegible] لكن يمكن ان يكون [illegible] تغير الراى [illegible]
بعد [illegible] ان ما نسب اليه [illegible] مجرد احتمال فتنبه ويجاب ثالثا عن الذب عن الطرد ان اعتبار حيثية التكليف يخرج ايضا
والاية المذكورة لتضمنها الانكار عليهم اي على الكفرة في عبادة ما ينحتون بايديهم مع كونهم مكلفين بعبادة الله سبحانه
حيث قال الله تعالى [illegible] حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام مخاطبا لعبدة الاصنام [illegible] توبيخا اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون فلا تخرج الاية الشريفة [illegible] باعتبار التقييد عن الحد [illegible] هذه الاية من جملة [illegible]
الاشاعرة على [illegible] المقام ان [illegible] والجواب [illegible] منها الطريق
الحق والصواب [illegible] اي الاية الشريفة ظاهرة في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم لانه قال [illegible]
اتعبدون ما تنحتون اي ما يتعلق به نحتكم [illegible] وهو الخشب او الحجر او الذهب وغير ذلك فيكون المعمول
[illegible] ان تعبدوا المخلوق [illegible] مع انه معمول لكم ومصنوعكم وتركوا عبادة الله الذي هو خالقه وخالقكم وهذا
الجواب مبني على ان يكون ما مصدرية ويكون المصدر بمعنى المفعول او موصولة كما هو الظاهر من السياق ولمحاسن
الطباق وعليه [illegible] والاستدلال مبني على كون ما مصدرية باقية على معناه [illegible] لازم المجاز
على الاول والاضمار على الثاني وهو حذف العائد [illegible] خلاف الاصل لا يرتكب الا لضرورة ليست هنا [illegible]
ان خلاف الاصل بعد قيام الدليل على ارتكابه [illegible] وغيره [illegible] والسياق المقرون بالطباق شاهد
عليه كما بيناه فلا [illegible] فان قلت [illegible] البيضاوي في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي ما تعملونه فان
جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم ولذلك جعل من اعمالهم [illegible] عليه خلقه ما يتوقف عليه فعلهم
من الدواعي والقدر او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم
كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وهذا المعنى [illegible] الاصحاب على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين
لما فيهما من حذف او مجاز [illegible] وفيه اشارة الى الوجوه الثلاثة فتفطن والمقصود من [illegible] فان فعلهم اذا كان بخلق
الله [illegible] على تقدير الوجهين الاولين [illegible] الحدث [illegible] المطلوب [illegible] اذا كان فعلهم
[illegible] مخلوقا له تعالى [illegible] المتوقف عليه بالطريق الاولى [illegible] مخلوقا له تعالى وانت [illegible]
الاولوية [illegible] مخلوقية المفعول [illegible] الفعل [illegible] والتوقف الثابت في المفعول على الفعل

وليرجيه اي الاولوية لا تحقق ولا في القدرة والمقدور بيانه ان القدرة عند المعتزلة مخلوقة لله تعالى والفعل الموقوف
عليها مخلوق للعبد صادر عنه ولا ان الى الاتفاق موقوف على الالفاظ وعلى الكفار مع ان فعلن الالفاظ المتعلق وعلى الاولى
هو الكفار فلم يتحقق مطلق الاستلزام فضلا عن الاولوية لو نقض طرده بالمذكور بعد تخصيصه بحيثية التكليف بخبر اقرار انزال
وهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لكان الظاهر من نقضه بالاية السابقة لظهور ان
الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب فيها وكل منهما يتعلق بفعل المكلف من حيث كونه مكلفا بخلاف الاية المذكورة
فان الغرض المسوق له منها الانكار عليهم في عبادة الاصنام كما مر ولا يخفى عليك ان المقصود منها الحشر في احوال يوم القيمة
والتهديد والتبشير ولهذا لا يعترض على الطاعة والبر ولا يزجر عن المعصية ولكن لا يلزم ويمكن ان يق بعدم انتفاء طرد
التعريف بالايات المذكورة واشباهها لان المتبادر من تعلق الخطاب بالمكلف من حيث التكليف كونه مكلفا
بفعل او ترك او مورد الامر والنهي فيتدبر وما قيل لو ترد هذا في ذلك الخطاب فيقال الحكم خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين من ذلك الخطاب يسلم طرده من النقض بالايات المذكورة لعدم كونها بهذه المثابة فجوابه ان ارادة المكلفين
في ذلك الخطاب من المكلفين المذكور في الحد وزيادة هذا القيد انما اصلحت الطرد وصارت سببا لاستقامته
من هذه الجهة لكنها افسدت العكس بالبناء اي بسبب خروجها عن الحد بناء على انها ليست مكلفا بها بين الكذب والاكراه
ايضا بناء على القول بعدم دخولها في التكليف قال في الحاشية وانما عبر بلفظ ان لانه يمكن ان يق ان فيها تكليفا بعين الحكم
وجناب الشريف فلم يعرفها وفيه انه على هذا لا يكون الطرد لكونها خارجة من افراد المحدود وعدم عدها منه لا ينافي الثبوت في
الواقع ويمكن ان يق النقض بخروج هذه الثلثة او الاولى على اختلاف وارد ولو لم يزد هذا القيد ايضا فتخصيصه بزيادة
الحكم الا ان يق المقصود من تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث التكليف انه لا كان مكلفا صار لهذا التعلق
يتعلق بفعله ولو لم يكن الحكم المستفاد من الخطاب تكليفا في التخصيص في محله وبالجملة اخذ هذا القيد على تقدير حاده
مفسد للعكس كزيادة قيدي الاقتضاء والتخيير في هذا الاوان علم بحكمه الحكم الوضعي فيضاف في الحد لاستقامة
العكس قوله او الوضع ويق خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير او الوضع فقيد الاقتضا
يشمل الواجب والمندوب والحرام والمكروه لانه اما يقتضي الفعل او الترك مع المنع عن النقيض او عدمه الاول
هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع وقيد التخيير يدخل الاباحة لا محالة

اقتضا

لا اقتضاء فيها ولا رجحان لاحد جانبيها بل المكلف مخير بين الفعل والترك سواء والتخيير بالمعنى المذكور في الواجب المخير لان التخيير
المأخوذ في الحد عبارة عن الاختيار في ترك الفعل الا الى بدل والواجب التخييري لا يجوز تركه الا الى بدل فلم يخرج بالترديد بين الاقتضاء
والتخيير عن الحد وقيد الوضع يدخل الاحكام الوضعية باسرها ومن ارجعه اي الحكم الوضعي اليهما اي الى الاقتضاء والتخيير بنحو ذكر
سابقا من ان معنى جعل الشارع الزنا سببا للحد وجوب الحد بسببه مثلا لا يحتاج الى اضافته او الوضع بل يسقطه ولم يكتفي
قيد الاول اي الاقتضاء بالصريح بل عمم الاقتضاء فانه يشمل الاقتضاء الضمني والحكم الوضعي وان لم يكن دالا على الاقتضاء
صريحا لكنه يتضمن الاقتضاء غير واضح عليه اي على المتمم النقض على الحد بكثير من الايات الدالة على القصص والمواعظ كما قال
عز شانه حكاية عن ذي القرنين قال اما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا واما من امن وعمل صالحا
فله جزاء الحسنى وسنقول له من امرنا يسرا وقال تعالى والذين كذبوا بايتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وغير ذلك فانها
يتضمن الحكم كما لا يخفى ولكون الحد غير جامع كما يرد على المتمم بالاقتضاء الصريح النقض باية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها لعدم صراحتها في افادة التحريم لقتل المؤمن مع انها ثابتة بحكم اجماعا كما قيل في التخصيص وان كان دفع
دفع النقض ان يق الوارد بالايات لكنه مقصر لدخول هذه الاية في الحد والحق وهو المختار ادراجه في الحكم والخطابات
المفيدة له والاجماع المدعي على خلافه وعدم كونها من الاحكام لم يثبت بل صرح جماعة من العلماء بكونها من الاحكام
منهم الفاضل المقدس الاردبيلي في كتاب زبدة البيان في ايات الاحكام ويمكن الا يق لما اشتمل على الحكم صريحا او ضمنا فيه فلا (?)
ولا ضير ولا بعد بحيث في تصحيح التعريف واتمامه ولو بارتكاب وجه من التاويل لكن ان يق ان هذا التعريف من قبيل
التعاريف اللفظية حملا على غالب التعاريف الفقهية والاصولية قال السيد السند صاحب المدارك في شرحه

البحث في الحاكم

قد عرفت ان البحث في المبادي الاحكامية يكون عن الحاكم والحكم والبحث عن الحكم متاخر عن البحث عن الحاكم لتقدمه
وتوقفه عليه ولكونه من الامور الشرعية لكن لما كان المقصود الاصلي والغرض الاولي في اصول الفقه هو معرفة الحكم والبحث
عنه ولكون النظر في الحاكم تابعا وبالتبع بخلاف اصول الكلام فان الامر فيه بالعكس قدم المص ... وترتب بحث الحكم
على الحاكم والحاكم هو الشارع وهذا لا خلاف اعتبارا لاقول ولكن الامر وقع الخلاف في الحاكم فعند اصحابنا والمعتزلة بل عند
جميع الطوائف من المسلمين سوى الاشاعرة الشارع العقل والشرع وعند الاشاعرة منحصر في الشرع لعدم قولهم بالحسن والقبح
العقليين ... في الاستدلال على المختار والابطال لمذهب الخصم لا بد من تمهيد مقدمة ... منقول في

من أي دليل لا يخلو إما أن يتصف بأمر زائد على الحدوث أولا الثاني لا يحكم عليه بشيء منهما لعدم الاعتداد به كأفعال النائم والساهي والغافل
والأول منحصر في الحسن والقبيح لأنه إما أن يتعلق به ذم أولا والأول هو القبيح ويسمى حراما والثاني الحسن وهو أربعة أقسام واجب
ومندوب ومكروه ومباح لأنه إن استحق فاعله مدحا وتاركه ذما فهو واجب وإن لم يتعلق بتركه ذم فمندوب وإن استحق تاركه مدحا
من غير ذم على الفعل فمكروه وإلا فمباح ويطلق الحسن والقبح لمعنيين آخرين أحدهما صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن أي صفة
كمال والجهل قبيح أي صفة نقص ولا نزاع فيه وهذا المعنى يختص بالصفات وثانيهما ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال قتل زيد حسن لأعدائه أي ملائم لغرضهم ومصلحة لهم وقبيح لأوليائه أي مخالف لغرضهم ومفسدة لهم ولم يقع
على أحد في الكلام ولا في الأصول ما يشعر أن أو غيره ثبت لا يختص بأن يحتاج الاثنين مستقلون في أنه يتغير منهما بل الثلاثة المذكورة
وبعضهم يجوز بدل الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج كالحاجبي والعضدي وهو راجع إلى الأول لكون الكلام في الأفعال
دون الصفات فنقول الشارح الفاضل الكامل قدس سره بإطلاقهما على الأمور الثلاثة ليس في محله وكيف كان يكون
منشأ الاشتباه عبارة السيد الشريف في حاشيته على الشرح العضدي فإنها مشعرة بذلك لكن مراد الشارح بطريق الموافقة
للقوم فإنه قال فإن قلت قد أطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان فلا يصح الحصر المستفاد من قوله إنما يطلق
لثلاثة أمور قلت ذلك في الصفات والكلام في الأفعال وهذا الكلام وإن كان مشعرا بالتربيع لكنه راجع
إلى التثليث لأن اثنان منه وهو الثاني والثالث أي ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له وما لا حرج
في فعله وما فيه حرج راجعان إلى واحد وهو المعنى المتنازع فيه ونفهم من ذلك تصريح السيد بقوله الثالث ما لا حرج
في فعله أي شرعا وقوله أيضا أو لا حرج شرعا في المباح وفعل غير المكلف ويدل أيضا قوله وكذا فإن قلت المقصود
منه دفع توهم التربيع لأنك ما ذكرته من أن القبح عند الأشاعرة هو كونه منهيا عنه ولكن بخلافه معنى الثاني لأن قوله
بل هو راجع إلى التفسير الثالث ولو فسرنا الحسن بكونه مأمورا به كان راجعا إلى المعنى الثاني هذا والتفسير الثالث مماثل
من الثالث المذكور في شرح العضدي وهو ما لا حرج في فعله ومحصل أن مقصودنا ليس المناقشة في التربيع والتثليث
بل المقصود أن المستفاد من تقرير حيث قال ثم إن المعنى المجمع عليه من معاني الحسن والقبح ليس إلا اثنين منها وهما
المعنيين الأخيرين في الكتاب وما عداهما محل النزاع واحدا كان أو اثنين أو منه ما لا حرج في فعله وما فيه

دليله

وأشار الفاضل المحشي المسلم عنه بين الفريقين أحدها ما لا حرج في فعله وقد عرفت في حقيقة الحال إلا أن يقال محصورة
الأعم من الشرع والعقل وثانيهما نقل السيد عن الأحكام إشعارا بما قال الشارح رده وأورد النظر عليه حيث قال ورد الحكم
أن ما كان من أفعال العباد مبتدأ وللشرع فيه حكم بالاعتبار الأول والثالث وفيه إشعار بثبوت الحرج قبل الشرع
وهو منظور فيه انتهى إذا تقرر هذا فاعلم أن المعنيين الأخيرين لا نزاع في أنهما أمران ثابتان للأشياء يدركهما العقل
إلا أن الأول ذاتي لها ثابت لها في أنفسها بخلاف الثاني فإنه يختلف بالحيثية والاعتبار وإنما النزاع في أن الحسن
والقبح بمعنى الأول أي استحقاق المدح والذم في أفعال المعبود والعباد واستحقاق المدح في العاجل والثواب في الآجل
والذم في العاجل والعقاب في الآجل في أفعال العباد فقط هل هو عقلي يدرك به أم شرعي لا طريق للعقل إليه فالأشاعرة
والمعتزلة ومن سوى الأشاعرة من الكرامية والثنوية والبراهمة وغيرهم على الأول فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع
قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا بل ثوابا أيضا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير نظر وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار فإن العقلاء قاطبة يحكمون بهما من غير تأمل وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا
وقد لا يستقل العقل بإدراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج إلى إعلام الشرع وبيانه فبعد بيان الشرع علم أن
هناك جهة محسنة حيث حكم الشارع بوجوبه كصوم آخر يوم من رمضان أو جهة مقبحة حيث حكم بحرمته كصوم أول
يوم من شوال فإن الشرع كاشف عن هذه الجهة ومبين لها ومؤيد لحكم العقل في القسمين الأوليين وليس له أن يعكس
الأمر من عند نفسه بأن يحسن القبيح ويقبح الحسن إلا إذا اختلف حال الفعل فيه بحسب الأزمان أو الأشخاص
أو الأحوال في جواز العكس بل عليه أن يكشف عما تغير حكم العقل إليه من الحسن إلى القبح والأشاعرة على الثاني وقالوا لا حكم
للعقل في حسن الأشياء وقبحها بالمعنى المذكور ولا يكون ذاتيا بل إن أمر أو أفتى الحسن في العقل يتبع ورود الشرع
هو المنكشف عنه كما زعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت والمخترع والمبين ولو قلب الشارع الأمر فحسن ما قبحه
أولا وبالعكس لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الوجوب إلى الحرمة وبالعكس
ولهذا إذا تمهد ذلك فلنشرع في الاحتجاج على الحق فنقول أولا استحقاق المدح والثواب على العدل
ورد الوديعة والإحسان ونحوها إذا كان المحسن إليه هو الوالدان والوالدان واستحقاق الذم والعقاب

على الظلم وامثاله وفي النعمة والعدوان على الغير وخصوصا على من دخل عليه بالامان ضروري لكل عاقل اذا كان لا يتبع
على ورود شرع وبيان يشهد به من له ادنى وجدان ولو كان ضعيف العقل كالنساء والصبيان ويحكم به نفاة
الاديان كالهنود والبراهمة فرقة وعبدة الاوثان فلو توقف هذه الاستفادة على الشرع لما حكموا به لعدم قولهم بالشرائع
وثبوتهما عقليين بالمعنى المتنازع فيه في الامور المذكورة حيث اثبتها فيما عداها ايضا لعدم القول بالفصل ومن
تقرير الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض غرض الفاعل او غيره ونقيضيهما وهما صفة النقص ومخالفة الغرض الاخيرة
والحكم بها في المذكورات المتقدمة بالمعنى المتنازع فيه بل الحجة على المعنيين المذكورين الذين اتفق عليهما وهم
فقد كابر مقتضى عقله وخرج عن اهلية التخاطب فلا نزاع معه ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد واعلم ان الفائدة تقتضي ان يكون بيان الاختلاف في ذاتية الحسن والقبح وعرضيتهما
اما قبل الشروع في الاحتجاج او بعد تمامه والبحث في الاشارة اليه من شيء الا الافادة وما كان الحق سياق الكلام
لا ترى فيخفى بحيزه على سابقه وان كان يمكن الاعتذار عنه بان الحجة الاولى لكونها التمسك بالضرورة ليست حجة
واقعية بل الحجة عبارة عما يثبته فنقول اختلفت المعتزلة القائلون بالحسن والقبح في ذاتيتهما وعدمها فذهب
الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة تقتضيهما وقال قوم بعدهم من المتقدمين
باثبات صفة حقيقية لا لذاته توجب الحسن والقبح لا لذاته كما ذهب اليه اوائلهم وذهب بعض متأخريهم
الى اثبات صفة في القبح مقتضية للقبح دون الحسن بل يكفي لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائية
الى انهما لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الحيثية والاعتبارات كالمدح تعظيما والاستهزاء
وكلطم اليتيم ظلما وتأديبا والحق التفصيل نوع بعضها ذاتي وبعضها اعتباري لان حسن معرفة الله وجحده
وكذا قبح الكفر وجعل الشريك له ذاتية لا تختلف بالوجوه والاعتبارات واستدل على نفي الذاتية
المستندة الى ذات الفعل او صفة لازمة له بوجهين الاول انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما انفك
لا جاز التخلف عنهما والتالي باطل بيان الملازمة مع وضوحه انه لو تخلف كل من الذات وما هو ذاتي لم
عن الآخر لم يكن الذاتية ذاتية ولزم خلاف المفروض ولذا اتفقوا على ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف
ابدا واما بطلان التالي فبالوقوع لان الكذب قبيح وقد يصير واجبا فيحسن اذا كان فيه حسن كما لو وقف

علیه

عليه انقاذ نبي من ظالم يريد اهلاكه بان يطلق نفسه محترمة وكذا الصدق قد يكون قبيحا وحراما اذا صار موجبا لهلاك
معصوم وهناك غرض مقصود وهذا التخلف يبطل ذاتيتهما اي استنادهما الى الذات ولا صفة لازمة موجبة لها
لجمع النقيضين الذي هو الدليل الثاني على ابطال القول بالذاتية وتقريره انه لو كان ذاتيين لزم اجتماع النقيضين
واللازم باطل ضرورة بيان الملازمة انه لو قيل لاكذبن غدا فهو خبر اما صادق او كاذب وعلى التقديرين
يلزم ما هو محال وشيء لا شبهة اما ان نطق بالكذب في اليوم الآتي او لم ينطق فان نطق لزم ان يكون هذا
القول المشتمل صدقا حسنا لمطابقته للخارج وكذبا قبيحا لعدم التطابق وهو ما لزم من اللازم ولو لم ينطق لزم
ان يكون قول الاول كاذبا قبيحا لعدم التطابق مستلزما للصدق في غد والمستلزم للحسن حسن وهو ايضا
ما يلزم من المحذور وفي الاستلزام نظر وتقريره ان قول الاول قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب
غدا والمستلزم الحسن حسن ولو كان الحسن والقبح مستندا الى الاعتبار لم يلزم ذلك لاختلاف المعتبر والاضافة وهو
ظاهر ولا يذهب عليك ان تمامية الدليلين موقوف على ثبوت ادعاء الذاتيين ايجاب الكلي فلو ادعوا الموجبة
الجزئية لم يلزم عليهم شيء لجواز اجتماع الحسن الذاتي والقبح العرضي وبالعكس في شيء واحد وما قال الشارح المحقق الا ان
منه انه ويمكن ان يجاب بان ذلك القول الواقع للانقاذ النبي من حيث انه مضمونه غير مطابق للواقع فهو
نقيض القبيح اما بمجموعه او بجزئها ومن حيث الانقاذ ذهبية او في نقيض الحسن كذلك فهناك شيئان مختلفان
نقيض احدهما القبح والاخر الحسن ما يكفي ما فيه لان الشيء الواحد الشخصي يستحيل ان يتحقق فيه شيئان بالضرورة
بل غايته يمكن ان يوجد فيه حيثيتان مختلفتان تقييديتان كما اشار او تعليليتان والاول لا يوجبان
رفع التناقض ودفع المحال ايضا والظاهر ان الحيثيتين هنا من قبيل الاول دون الثانية والتفصيل موكول الى
بحث اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فليطلب هناك ومما قررناه الجواب عن الدليل الاول من ان في الكذب
للانقاذ النبي اي ارتكاب لاقل القبيحين من هذا الكذب والصدق المستلزم للقتل لان الكذب صار حسنا
حتى يلزم التخلف وهذا الارتكاب لازم لقوله عليه السلام من ابتلي ببليتين فليختر ايسرهما فوجه ان ارتكاب اهون
القبيحين في هذا المقام مدخل لوجوب الكذب بحيث لان المفروض توقف تخليص النبي عليه فلا يكون
قبيحا وفيه ان الوجوب المنافي للقبح هو ما حكم بوجوبه ابدا وما بالذات وحال الاختيار واما ما حكم بوجوبه

ثانيا ولا يرفع الضرورة فلا نزاع فيه اذ العقل القاطع حاكم بانه اذا دار الامر بين قبيحين احدهما اقبح فيتعين الاخف
ما لو وجب حينئذ اختيار الاقل اذ المفروض ان الضرورة تندفع بالكذب الاقل فارتكاب الاكثر ح قبيح وحرام وهذا بعض
القانون الكلي المسلم كما يقدر للضرورة يقدر بقدرها وكذلك حكم الشرع المطلق في جميع الموارد فالحسن في ابواب
ان يقال ان من القبيحين المفروضين لا بد وان يكون فعل المكلف الا ما يترتب عليه دائما عرفت انهم بان الذي
هو الكذب المستلزم لتخليص النبي ح فلا بد من اعترافه بان الاقل هو الصدق الموجب لقتله هو بعينه القبيح واللازم
عليه الاعتراف بان الصدق هنا قبيح بالوجه مع كونه حسنا في نفسه والمطلوب مع لزوم ارتكاب اقل القبيحين
ليس الا القبيح ارتكابا لكونه اهما مع امكان ارتكاب الاقل وقال صاحب الذريعة في شرح المختصر الكذب غير
وجب هنا اذ التخليص قد يحصل بغيره وذلك بان يأتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه او مع قصد لكن
مع التعريض ولو قدر انه لا يحصل الا مع الكذب فلا نم ان الكذب حسن هنا فتامل و نقول ثانيا ان نزاعهما
اي كون الحسن والقبح مستفادين من الشرع فقط يقتضي رفع الوثوق وارتفاع الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب
من الشارع لان المفروض ان كلما صدر من الشارع فهو حسن وح لا يكون الكذب الصادر عنه قبيحا فلا يبقى الوثوق
ويترتب عليه تعطيل الاحكام و ثالثا ان نزاعهما يفحم النبي ح اي توجب اسكاته وعدم تمكنه من اثبات
النبوة بعد رؤية المكلف معجزته بتجويز تكلم الله سبحانه الكذب منه اي من المعجزة بيانه انه اذا قال الرسول
للمكلف حين اظهار المعجزة انا رسول الله تعالى وعندي معجزة فانظر في معجزتي لتعلم صدقي فله ان يقول لا يجب علي
النظر اصلا وهذا القول حق لا سبيل للرسول على دفعه وانكاره واذا قال بعد اظهار المعجزة ونظر المكلف فيها
صدقني واعلم بانه حق وما جئت به فله ان يقول ايضا لا علم لي بالصدق ولكن يحتمل حيث من عند ربك
لم لا يجوز ان يكون متنبيا كاذبا جئت بالمعجزة ويمكن الكذب وليس بقبيح وهذا الكلام منه حق ليس بيد الرسول
الا السكوت والالتزام ولو قال ان عقلي يحكم لا يتيح منه صدور هذه الاقوال فان قيل انه ان افحام القبح
العقلي يستلزم انتفائه مطلقا لجواز ان يمتنع صدور هذه الاقوال بمدرك اخر او فلا يلزم من انتفائه ولبعد معنى
انتفاء المدلول قلنا المدرك منحصر في الشرع والعقل والتقدير ان العقل منتف كالفرض في الشرع والشرع المثبت
انما ان يكون هذا الشرع المتنازع فيه وقد عرفت حاله واما الشرع السابق فننقل الكلام فيه فاما ان يدور

الا بعد تصديق رسالته موقوف على النظر
في معجزته فلم يجب علي النظر ح

او يتمسك

او يتسلسل وكلاهما محال فان قيل لا نم انحصار المذكور بل يمكن ان يستنبط من عادة الله سبحانه في عدم تمكينه الكاذب
من اظهار المعجزة ومن هنا حصل لنا العلم بصدقه قلت وهو الله اي جواز العلم على العادة في عادة الله تعالى ما طلعه
اولا عادة في الشيء الاول وكلامنا فيه في تكذيبه وتكذيبه ايضا وهكذا فجاز ان يكون كل من عقلائهم بعثوا كاذبا
مخترعا للشريعة على ان تحقق العادة موقوف على العلم بعقيدة الانبياء السابقة واذ حصول هذا العلم على ان يكون
المدرك فيه ولذا ثابت مجمع عليه حتى من خصم ويدل عليه عنوانهم في المبادي الاحكامية حيث حصروا الحاكم في
العقل والشرع ورابعا انا نعلم بالضرورة لو خيرنا العاقل بين الصدق والكذب المستويين من جميع الوجوه سوى
وصف الصدق والكذب فانه يختار الصدق على الكذب ولولا حسن الصدق وقبح الكذب لما اختار الصدق
واستدل الاشاعرة على مختارهم بوجوه الاول فعل العبد اضطراري وكل ما كان كذلك لا يتصف بالحسن والقبح
اما الكبرى فاجماعية واما الصغرى فلانه اذا اتفق علم الله بوقوعه فوجب وان تعلق بعدمه فممتنع والا لانقلب
العلم جهلا وهو مح فثبت الاضطرار وبتقرير اخر ان لم يتمكن العبد من الترك فالفعل اضطراري وان تمكن فاما ان
يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا فان كان الثاني فلزم الرجحان بلا مرجح بل الترجيح بلا مرجح وهو باطل
اتفاقا والكلام في الاول فان كان المرجح من العبد فننقل الكلام اليه فيتسلسل او يدور وكلاهما باطلان
وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار وان لم يجب جاز الترك فلنفرض
وقوعه في وقت وعدمه في اخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح اخر
سوى الاول يكون الفعل اتفاقيا وهو ايضا لا يتصف بالحسن والقبح وان توقف فننقل الكلام اليه فنقول
بمثل ما قلنا فثبت ان الفعل اما ان يكون اضطراريا او اتفاقيا وكلاهما لا يتصف بالحسن والقبح
والجواب عنه من وجهين نقضا وحلا اما الاول فبان نقول لو تم الاضطرار الذي ادعيتموه في افعال
العباد بالحجة التي اقمتموها لجرى هذا النحو من الاضطرار بعينه في الواجب تعالى ايضا بالدليل المذكور وكثيرا ان
يكون المراد لجرى هذا الدليل بعينه في الواجب ايضا فيلزم ان يكون افعاله تعالى اضطرارية فما هو جوابكم في افعاله
جل شانه فهو جوابنا في افعال العباد وذلك قيل القدرة والارادة في الواجب قديمة والقديم لا يحتاج الى مرجح
حادث بخلاف الممكن فانه لم يكن بعينه المتابعة فلا يتم المعارضة قلت ولو قدمت القدرة في الواجب فتعلق

بالمقدور حادث بخلاف الممكن فانه لم يكن بعده المشابه فلا يتم الجواب فتحقق فلا يكون تمام القدرة والارادة مغنيا عن
المرجح لان الارادة لا تستلزم على التعلقات المتعلقة بالمقدورات والمرادات وهي حادثة فلزم الاحتياج الى مرجح منه
لوجود علته وهي حادثة واما الثالثة فبان نقول عند حصول المرجح يجب الفعل ولم يتمكن من الترك فيلزم في نزم الاضطرار
قلت لا نم ذلك لان هذا الوجوب وجوب بسبب الارادة ومترتبة عليها اثر مرجحة بجانب الفعل على الترك او بالعكس ولا ينافيه
الوجوب بالارادة المذكورة الاختيار بل هو بمعنى الاختيار قال رئيس الحكماء والمتكلمين نصير الحق والملة والدين
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لان المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك مع قطع النظر عن مرجح
لاحد الطرفين واما بعد تحققه لاحدهما فيجب وجوده ولا يتمكن من اختيار الطرف الاخر والا لزم الترجيح بلا مرجح
المستلزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح وهو باطل بالاتفاق الثالثة لو كانا عقليين لزم وجوب الاحكام قبل
البعثة ولزم ثبوت التعذيب المترتب على ثبوت الاحكام قبلها ايضا وهو باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر
واما بطلان اللازم فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب عنه من وجوه الاول انا فبان تحقق الحكم قبل
البعثة يوجب استحقاق العذاب لا حصوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو وفي هذا العفو والنفي وكان الحكم
لطفه سبحانه على عباده لعدم الاستحقاق والاستيجاب وهذا الجواب مختص بغير المعتزلة لانهم لا يقولون بالعفو والثانية
فبان المراد من العذاب المنفي هو العذاب العاجل الدنيوي ويشهد عليه السياق والثالث بان المراد من العذاب المنفي
هو العذاب المترتب على الواجبات التي لم يستقل العقل بادراكها ويتوقف العلم بها على الرسول انما هي لا مطلق
العذاب والرابع بان المراد من الرسول هو العقل المشابه للرسول في الهداية والارشاد لا الرسول الظاهري
اي وما كنا معذبين حتى نبعث اليهم رسولا اي عقلا وهو زمان التكليف ونقول ان الرسول اعم من الظاهر
والباطن لما ورد ان لله حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة مع انه يلوح الى ان المنصف لو خلا وطبعه يدرك
بالذوق والوجدان ان الاية الشريفة وردت في مقام الامتنان وانها تدل على ان مراده عز شانه نفي
وهو الحلم وما كنا معذبين قوما مع استحقاقهم العذاب بمقتضى حكم العقل لطفا منا ومداراة وارفاقا بهم
العذاب الى زمان بعثة الرسول وتبليغه الاحكام ليتم عليهم الحجة ولينسد جميع طرق الاعتذار فافهم
الرابع لو كانا عقليين لزم سلب الاختيار عنه تعالى واللازم باطل بيان الملازمة انه على هذا التقدير يجب

تعلق

تعلق امره بالحسن ونهيه بالقبيح ولا يصح منه العكس لاستلزامه القبح وهو منزه عنه فلا يكون مختارا والجواب
ان اختيار القبيح على الحسن امر ممكن في نفسه لا ارتياب فيه وقدرته تعالى محيطة بجميع الممكنات لكن امتناع اختيار
القبيح امتناع وقوعي حاصل لصارف وهو القبح الوقع لا ذاتي وهذا القسم من الامتناع لا ينافي القدرة عليه
اي على الممتنع بالغير فلا يلزم نفي اختياره تعالى ولهم وجوه اخر من الادلة مع نقضها مذكورة في المطولات فليطلب
هناك مسئلتان يبرهن عنهما بالتنزيل والوجه في ذلك ان القائلين ببطلان حكم العقل مطلقا قالوا لو تنزلنا
وقلنا بحكم العقل لا نقول بحكمه في تلك المسئلتين بل نقول بالعدم فيهما ولذا جرت العادة بين الفريقين بعنوانهما
من بين المسائل واقامة الحجة على وفق معتقده ورد دليل الاخر ونحن نقتدي بهم ونقول الاولى منهما ان وجوب
شكر المنعم على المنعم عليه وهو في اللغة صرفه جميع ما انعم عليه فيما خلق لاجله وفي الاصطلاح مدح المنعم والثناء باللسان
وتعظيمه بالجنان وتحصيل مراضيه بالاركان عقلي يحكم العقل بذلك وباستحقاق الذم بتركه وان لم يرد به الشرع
وبطلان توقفه على دعوة النبوة كما زعم الاشاعرة واضح والقول بعدم الفائدة في وجوب الشكر فاسد لان
الشاكر من العقاب المظنون ان لم يكن معلوما المترتب على تركه ودفع الضرر المظنون واجب بضرورة
العقول وهو لا يحصل الا بحصول الشكر فيكون واجبا الوقوف وزوال النعمة المخوفة عليه بتركه وهو ايضا
ضرر مظنون واجب دفعه المتوقف على تحقق الشكر وهو اي كل واحد من الامرين المذكورين هو الفائدة
المترتبة على وجوب الشكر وتحققه وهما من اعظم الفوائد وقيل لاشتمالها على جلب المنفعة ودفع المضرة المقصودين
لجميع العقلاء وهو جواب عن قولهم لو وجب الشكر لكان لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح على الله سبحانه والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ما ذكر واما بطلان التالي فلان الفائدة اما ان يكون له تعالى او للعبد والاول باطل لتنزهه
اما ان يكون في الدنيا او في الاخرة وكلاهما منتفيه اما الاول فلانه ليس فيه ما يتفع اليه من جلب الفوائد لاستلزام للتوقي
بالضرورة واما عودها الى العبد في الدنيا فلان الشكر لا يحصل الا بفعل الواجبات العقلية وترك محرماتها
ومشتهيات النفس وكل منها مشقة شديدة وتعب عظيم لا تستلذ النفس بها فثبت انتفاء الفائدة الدنيوية
واما في الاخرة فلان الامور الاخروية غيوبات لا مجال للعقل فيها وقد عرفت الجواب عنه بحصول الفائدة
الدنيوية باستمرار النعمة والامن من العقاب كليهما والاخروية بدفع العقاب خصوصا بناء على استقلال العقل

في وجوب شكر المنعم وكونه عقليا

في الأمور المعدودة عنده من قال بحكمة كما قال السيد الشريف فنقول ثانيا رجحان الفاضلين بخصاص الجواب باختيار رجحت
الفائدة الدنيوية لا أعلم لم وجب أو نقول إن الفائدة فيه استحقاق المدح للأداء الشكر أو إيجاب الزيادة في النعمة
وضعف نفعا عليه أو نقول لا يلزم أن يكون وجوب الشكر لفائدة بل هو واجب لنفسه لا لفائدة أو عن ضرره فإنه لا يجب
أن يكون مطلوبية جميع الأشياء الثمرات مترتبة عليها وإلا لزم التسلسل بل منها ما يكون مطلوبا في نفسه ويؤيده جلب
المنافع ودفع المضار فيجوز كون الشكر العبادة منه على أنه يمكن أن يقال أن الشكر وسيلة إلى المعارف الإلهية والحقائق
الربانية والإخلاص بالوحدانية المستلزمة للتوجه إلى جناب القدس وحظيرة العظمة والتوكل عليه في المبادئ والنهايات
الموجبة للذات الروحانية والابتهاجات العقلية الترغية الغايات وشهود اللذات للنفوس الانسانية والطباع
البشرية فكيف يتصور أن لا يكون من المنافع الدنيوية وعارض الآخرة جواب المذكور باحتمال العقاب
على عدم ورد الشكر وورده بوجهين الأول أن الشكر تصرف في ملك الغير بدون إذنه فإن العبد مع جميع ما يرى
له ملك لله سبحانه والتصرف فيه بغير إذنه حرام مفض إلى العقاب فالشكر يؤدي إلى العقاب
وبتقرير آخر أن الشكر يحتمل أن لا يقع على الوجه اللائق والشق المناسب فيوجب سخطه ويستحق به
العقاب والثاني أن شكره تعالى يكون كالاستهزاء لحقارة جميع مخلوقاته بالقياس إلى ساحة جلاله وسعة
كبريائه وما مثله إلا كمثل رجل فقير ورد على مائدة ملك جليل مالك للمشرق والمغرب وصاحب التاج
والإكليل فتصدق عليه بلقمة من الطعام فجعل يحرك لسانه بالمدح والثناء على السلطان زوال إعطاء اللقمة
إياه في البلدان ومداومة على تحريك الأنملة لأجل الشكر فلا ريب أن يعد سخرية واستهزاء منه للملك ويستحق
العقاب بذلك فكذا هنا كيف لا والنعمة بالإضافة إلى الملك وما يملك أكثر مقدارا من النعمة التي أنعم بها على العباد
بالقياس إلى الله سبحانه وشكر العبد أقرب شيء بالنسبة إلى جناب القدس من شكر الفقير للملك بتحريك الأصبع
والجواب عن الأول أن كل عاقل يقطع بعدم العقاب على شكر النعمة والمداومة عليه والاشتغال بوظائف
العبودية بقدر الوسع والطاقة واحتمال عدم وقوعه على ما هو عليه لا يوجب الإعراض بالكلية بحقيقته
فما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور وليس له تكليف بالإطلاق بل العقاب يلحق على كفران النعمة
وعدم الاعتداد بها والتصرف في ملك الغير إذا حصل العلم بعدم رضاه بهذا التصرف لا يكون إلا ما فيه منشأ

للعقاب

للعقاب والمالك مقدس عن الضرر وتوهم كاستغنائه الذاتي وعن الثاني أن القياس إلى قياس نعمته
إلى اللقمة المتصدق بها على الفقير باطل لحقارتها بالنسبة إليها أي إلى الملك والفقير من فطرق الاستهزاء ويتوهم
للحقارة أما الله سبحانه فمن زوال حضرت عنده تعالى بالنسبة إلى عظمته وجلاله حيث قال عز شأنه ما حاصله لو كان
قدر الدنيا عندي بمقدار جناح بعوضة ما شرب الكافر منها شربة ماء لكن عظيمة عنده تعالى من حيث إنها
مخلوقة له ودالة على كمال قدرته يدل عليه حلفه تعالى بها في مواضع في محكم كتابه وفي أنفسها مع قطع النظر عن الكل
إليه وعندنا أيضا لتوقف تعيشنا عليه بل بها وجودنا المفضي علينا فترك شكرها أي هذه النعم الجليلة
كفران ومنوع عن الطاعة ودخول في المعصية الموجب للخذلان أقول لا يخفى عليك أن هذا الدليل
لو تم لدل على عدم الجواز عقلا وسمعا والشك في المتقدم مثله بيان الملازمة أن أدلة الشرع فيما يعقل [illegible]
فيتبع بالضرورة والتبع عليه فلا يتأتى المستدل وهو الأشعري القول بالحسن والقبح العقليين لا أنا نقول في المسئلة
على تقدير تسليم حكم العقل كما مر وأما بطلان التالي فظاهر وأما من الأمر بالشكر والنهي والذم واللوم على تركه أما الأول
فلقوله تعالى فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون وقوله لئن شكرتم لأزيدنكم الآية وأما الثاني فلا يأتي الأولى
النعمة وكفورا وقليل من عبادي الشكور وإذا تليت عليهم آياته والنظر في أحوال الأنبياء وشكرهم إياه
تعالى على نعمه صاروا مؤمنين قال المدقق في الحاشية وإن رجحان الفاضلين هذا التمثيل غير مناسب للمقام ويشبه
في الحاشية بأنه إذا كان نزرا أوتيه المحمول [illegible] الذهول رجل كبير أوتي من المنح وشمول اليدين والرجلين
ماقد للسمع والبصر بجميع الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة ما فرضه الملك من تلك العادة وتلطف عليه
بإطلاق لسانه وإراقة شكل أعضائه ووهب له الحواس لجلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته وكرمه على
كثير من أبناء جنسه ثم إن ذلك الرجل بعد وصول تلك النعم الجليلة إليه وفيضان تلك العطايا الجزيلة
عليه طول عمره أخذ يشكر ذلك الملك بشيء وصرف منه بعض ولم يطو منه ما ينبغي من الاستشعار بشيء من تلك النعم
جملة بل كان حاله قبيلا كما له بدا من غير فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب أنه مذموم بكفران مستحق
للإهانة والخذلان ويتبعه في هذا التمثيل الشارح الجواد ومن تبعه وعدل عنه الشارح الصالح بأنه
إلى تمثيل قد مذكور في شرحه وأقول يمكن أن يوجه بالتناسب بأن إذا كان هذا الرجل هو حاله شريفا

فی الهلاكة لعلبة الجوع وهو وهب له تلك اللقمة وصارت سببا لانقاذه من الهلاكة وتعيشه فی الدنيا فلا شك ان مدحه
وثناءه على اعطاء تلك اللقمة تعد استهزاء به بل تعد كفرانا وموجبا للذم والعقاب بحيث لو لم يكن له احتياج اليها اصلا
ويكون وجودها وعدمها عنده سواء يمكن ان يتصور ادراكهم لكن ما يكون بصدده من قبيل الاول دون الثانی فظهر
للام جابر والمعتزلی والمعتضد وغيرهما انه الحق باحتمال العقاب على الشكر والقياس على اللقمة عند عدم الاحتياج اليها
المسئلة الثانية الاشياء الغير الضرورية اعلم ان الاشياء قبل ورود الشرع فيها اما اضطرارية وهی التی لا يمكن
التعيش والبقاء بدونها كالتنفس فی الهواء وشرب الماء واكل مضاف واكل شیء ما واما اختيارية وهی ما كان فوق كل
منها اما ان يكون للعقل حكم فيها او لا وعلى الاول اما ان يحصل العلم بابقاء المنفعة ووجود المضرة او بالعكس
او بوجودهما او بانتفائهما او الظن كذلك او العلم باحدهما والظن بالآخر فهذه اثنتا وعشرون صورة والاضطرارية
منها وهی احدى عشرة صورة لا ريب ولا خلاف فی عدم تعلق التحريم بها سمعا عند جميع الفرق حتى مجوزی التكليف
بالمحال وعقلا عند غير المجوز وان كان الظاهر من السيد الشريف فی تعليقه على شرح العضد وجود الخلاف فيها
ايضا واما الاختيارية فالقسم الاول منها وهو ان يكون للعقل فيه حكم فلا خلاف فی ان حكمه ما يدرك بالعقل
على تقدير الشرائط قال السيد فی التعليق والمناقشة معهم بعد التنزل على مذاق الكتاب انما هی فی القسم الاول لانه
الثانی ولا نزاع فی الاضطرارية فانهم المتفقون على ابطال قولهم فيها بابطال قاعدة التحسين والتقبيح وقال فی حاشيته
عليه ولما فرعنا على مذاق الكتاب لان المفهوم من المحصول ان النزاع فی الافعال الاختيارية مطلقا انتهى وبعيد
استيفاء الصور التی ثبت فيها حكم العقل وبيان انحصار حكم العقل فی الخمسة المشهورة لا اشكال فی الاشتباه
حكمه فتبين ان محل النزاع هو الاشياء الغير الضرورية التی لا حكم للعقل فيها فهذه الاشياء مما لا يدرك العقل
فيها بدون حسنه خصوصها على الخصوص نظرا وبداهة كشم الورد واكل الفواكه ولبس الفواخر قبل ورود الشرع
غير محرمة عقلا وفاقا للاكثرين من الامامية والزيدية من المعتزلة وجماعة من فقهاء الشافعية والحنفية وخلافا
للاشاعرة حيث قالوا بعدم الحكم فيها ولبعض من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علی بن ابی هريرة من الشافعية حيث
قالوا بالتحريم وابو الحسن الاشعری وابو بكر الصيرفی وجماعة من الفقهاء حيث قالوا بالوقف بمعنى عدم العلم
بحكم الواقعی لا بمعنى العلم بعدم الحكم فانه لكشيء دقيق فانهم موافقون للمحرم فی كف ومخالفون فی التفصيل

فی ان الاشياء قبل ورود الشرع غير محرمة مع عدم ادراك العقل حكمها

فان الكف من الواقف لاحتمال الوقوع فی محرمة ومن المحرم يسلم بالوقوع فيها وهذا القول نسبه الحق فی حاشيته على الشرح
المعتمد الى حاكيا عن العدة وتبعه فی ذلك بعض الفضلاء ولم يتعرض له العلامة فی نهايته ويجب على السيد فی شرحه واما قيد
الحكم بقولنا قبل ورود الشرع لان بعد وروده لا نزاع فی اباحته لقوله تعالى خلق لكم ما فی الارض جميعا وامثاله الا فی
الاشياء مطلقا الا ما استثنى بالحجة ولا يخفى عليك ان المطابق لعنوان البحث حيث قال مما لا يدرك العقل حكمها بالكلية
لا ان على الحكم هو العبارة المذكورة فی الكتاب اعنی غير محرمة فلا يرد عليه اولوية التعبير بلفظه سابقه فتدبر واما قلنا
بعدم التحريم او الاباحة اذ هی ای الاشياء المذكورة منافع ضرورية بلا ترتب مفسدة عليها من ضرر المالك وغيره
كما هو المفروض وما هذا شأنه لم يكن محظورا ببديهة العقل بعد تسليم حكمه وما يتوهم من انه تصرف فی ملك الغير
وسبيل الغاصب بدون اذنه فيكون حراما فجوابه ان الاولى فی التصرف كيف كان بشرط عدم الضمانة
على المفسدة معلوم عقلا قطعيا بل ضروريا وليس التصرف فيه الا كالاستظلال بجدار الغير بدون اذنه فانه
لا يرتاب من له ادنى مسكة فی جوازه وكذلك بل نقطع ان المالك فيما نحن فيه منزه عن التضرر وهذا التشبيه
كما ترى لا ان يكون المشبه به من المسلمات ومما يؤيد مسلكه ومما يرد ويقطع البعض بعدم التحريم للعلم الضروری
من كل احد باستحقاق من تقرر التنفس فی الهواء وشرب الماء من تشهر عند العطش على الاكثر بتحصيل
به الحيوة وهو القدر الضروری ذما وعدة العقلاء سفيها ملوما لانه على الضرورة محظور الشیء او قطع
لا يرد عليه الذم والظاهر ان قوله وللعلم الضروری معطوف على قوله اذ هی لا على قوله كالاستظلال
كما اقتصر عليه شارح الصالح فاطلب تراه ولم يحتمل ما ذكرنا ويؤيده كونه فی نية دليلا مستقلا ودون عليه الشراح
التمهيد فصل لما فرغ من البحث عن هذا الحكم وما يستفاد منه من تمام وعد كل منها وبيان احكام وانقسامه
فی الشرع والعقل وما يترتب عليه شرعا فی بيان الواجب والوضع وحد كل واحد منهما والمسائل المتعلقة
بها وبيان احكام بعض اخرى من تمام الحكم لترتب ثمرات مهمة عليها فقال فاطلب تراه الواجب وهو ما خوذ
من الوجوب وهو الثبوت قال اذا وجبت المريض فلا يبكين عليه باكية قال السيد الشريف ای
اذا ثبت واستقر وزال منه الاضطراب فلا يبكين عليه باكية لان ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة
امور من امور الآخرة انتهى ويمكن ان يكون مراده ان ذلك علامة صحته وبرئه كما هو المجرب ويحتمل ان يكون

مراده انه علامة الطلاعه على حصول مله وضربة خاتمة وماله خاطراى لذلك وعلى يجنى لسقوط العباتق وجبت الشمس
اى غابت وسقطت ومنه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اى سقطت وهو كناية عن موتها اى البدنة ويجنى مضطرب
العباتق وجب القلب وجيبا اى اضطرب ووصفه على مالقدم وهو طلب الشارع من المكلف بفعل مع استحقاق الذم
بتركه والوجب مشتق الوجوب وقد عرف بتعاريف كثيرة ماتح الشراح من تزييف بعضها وذكر الشرح على بوجه
وهو المنقول عن القاضى ابى بكر ومنه المذكور فى الكتاب وهو مايستحق تاركه لا الى بدل ذما اى على تركه لا يتعلق
على بدل او لا يكون على وجه لا الى بدل او لا يودى الى بدل وانما قال مايستحق دون مايعاقب او يخاف العقاب
لخروج الواجب الذى عفى عن تركه و دخول المشكوك فى وجوبه لو قال مثل ما فى الحاشية ويمكن ان يقال ان المراد
بالعقاب الذى هو فلا نقض وان لا يتحقق خوف العقاب فى المشكوك فى وجوبه لعدم التكليف الا بالبيان
الا ان يقال ليس المراد بالوجب المشكوك ما لشك فى صدور التكليف به من الشارع حتى يكون الشك فى التكليف
بل ما لشك فى تعيينه بعد تحقق التكليف وهو المعبر عنه بالشك فى المكلف به وح وان استحق العقاب بترك
الجميع لكن لم يستحق بترك البعض بعينه خوف العقاب فظهر ان الشارح المدقق الصالح فى احتمال الاول وتوجيهه
بما ذكر ليس بعيد وخرج منه الاقسام الباقية الا فى استحقاق العقاب على ترك جميع المستحبات مع ان ترك
كل واحد ليس بهذا المثابة ليس لاجل الترك بل للاستحقاق والاستهانة فلو لم يكن للاستحقاق لا استحقاق قطعا
فلا نقض و دخل فيه بقيد لا الى بدل الواجب الكفائى والمخير لان تركهما وان كان لا لوجب الذم فى الجملة
لكنه ليس مطلق بل بشرط العدول الى البدل ويمكن تصحيح الحد بدون هذا القيد بناء على تعلق الاوامر والمنهيات
فى جميع الواجبات وان كان وجوده اقيد و لا مر مراد ان قيد الحيثية معتبرة فى التعاريف لم يرد عليه ترك
الحرام او اشتغاله الاقوى مع ترك بعض الفرائض اى مصاحبا مع تركه لان تارك الحرام فى الصورة المفروضة ليس
مستحق للذم لاجل ترك الحرام بل لترك الفرض المصاحب معه واختيار الذم على العقاب لشموله الواجب العقلى
والشرعى فان العقاب مختص بالشرعيات وهى الاستحقاقين على تقدير تلازم العقل والشرع فى الواقع مع انه اولى
النزاع لا لابتناء فى عموم الظاهر العرف فلا نرفع الاعتراض الشارح المذكور عن المقصود بالتعريف ولكتب المحقق فى
المقام حاشية طويلة بين فيها ايرادات الواردة على هذا العاجى وجواب العضدى عنها واورد النظر عليه

ترك ما

ترك ما فى حق الشكوى من اراد ما فليطلب هناك او فى شرح التمهيد ولكن على الناظر فيه بامعان النظر
فى نظر المحقق فانه عزيز واردتم اعلم انه اورد على تعريف الكتاب بنقوض شيرنا ببعضها مع الجواب عنه وترك
بعض اخر لظهور الجواب عنه ويذكر بعض اخر مع الجواب الشرح وهو ان الركعتين الاخيرتين من الرباعية
يجوز تركهما فى الاماكن الاربع المشهورة من غير بدل مع انهما من افراد المحدود قطعا لان المكلف اذا اتى بهما
فى البقاع المزبورة ايضا اتى بنية الوجوب وكذا المسح بثلث اصابع و ذكر التسبيح ثلث مرات فى الركعتين
الاخيرتين او فى الركوع والسجود لان المكلف اذا اتى بتمام المسح و مسماه ولو باصبع او جزئه على قول
وترك الاصابع يجوز عنه مع انه لو اتى بالثلث بقصد الوجوب فيعلم انهما من افراد الواجب و يجوز تركه
من غير بدل وكذا الكلام فى التسبيح فانه لو ترك المرات واتى بتسبيحة واحدة يجوز له ولو اتى بثلث مرات
اتى بالواجب ايضا وقصد الوجوب فلم يكن احدهما وهو الجواب انه لا نقض على اخيرتى الركعات
الاربع فى البقاع فى البقاع الاربع بحسب رتبتها اى البدلية والثانية فى الركعتين الاوليين اذا ترك
اى الاخيرتان يعنى ان الاوليين ما تبدلان عنها حين تركهما وكيف يراد الذم من الصلوة بفعل
الاوليين فلم يكن الترك لا الى بدل فلا يتحقق عكس الحد ولذا قال الشارح الفاضل المازندرانى حيث اجاب
واجاب بما هو حق فى الجواب فقال ولكن ان هذا الاعتراض والجواب فى غاية السقوط لان الواجب
فى هذا المقام هو الماهية الكلية التى لها فردان شرعا لكن واحد منهما هوية مغايرة لهوية الاخرى فتخيير المكلف
فى جنب رد تبهما اه و ترك اربع ركعات ولم يات ببدله ايضا وهو الركعتان اوليان استحق الذم
قطعا فظهر ان الركعتين بدل من الاربع لا من الاخيرتين فقط ويمكن ان يقال ان هذا مراد المحقق ايضا
وان قصرت عبارته عن اداء ولذا قال الشارح فتدبر وقس عليه اى على ما ذكر فى الاخيرتين حكم
الزائد من احدى الثلث فى المسح والتسبيح فى الاخيرتين او الثالثة فى الرباعيات والثلث والاولى
وفى الركوع والسجود فانه يعتبر الابدال فى الاصبع والتسبيحة عن الاصابع والتسبيحات وبالعكس وعلى
ما حقق ان الواجب هو الاتيان بالطبيعة المسح والتسبيح والمكلف مخير فى الاتيان باى فرد منها شاء ان
الاما هو عنه على انه يمكن ان يقال ان الزائد ليس بواجب بل مستحب وتسبيحات الركوع والسجود كما

العلانية والشهيد ره على المنقول عنهما وما قيل من ان العدول الى الاستيعاب لا يكرر في المسح لا يشاع التكرار فيه وهو كذلك
ليس بوجيه لانه يلزم على تقدير ان القصد الوجوب في الاصح المتصل والقريب لوجه اما لو قصده في الاعلى فلا يلزم
ذلك الا ان يقال يلزم تحقق المسح على الجزء المتصل بالوجه ومع ذلك يمكن ان يقال ان ما تحت الاصبع المتقدم فالمقصد
فيه المسح المامور به القصد الاستيعاب وثانيا على اعتبار نية الوجه فلم يتكرر المسح المعتبر فيه ولا تكرار في مسح الرجلين كيف وفي
وهو ظ وتظهر الثمرة في النية بناء على اعتبار نية الوجه وفي القطع بعد الشروع لعموم النهي عن الابطال في الواجبات
الا ما خرج بالدليل ويرادفه اى الواجب المحدود واللازم والمحتوم والمتحتم والفرض عندنا والجمهور من غير الحنفية
الحنفية فانهم فرقوا بينهما بان الفرض هو المثبت بالدليل القطعي سندا او دلالة كما قاله السيد الشريف وان لم يقيد
في الكتب الاصول والواجب هو المثبت بالدليل الظني سندا او دلالة او كلاهما وتمسكوا بان الفرض بمعنى
التقدير كما قال عز اسمه فنصف ما فرضتم اى ما قدرتم والوجوب بمعنى السقوط قال جل شانه فاذا وجبت جنوبها
اى سقطت فما ثبت بدليل قطعي علمنا انه الذي قدره الله تعالى علينا وخصصناه باسم الفرض وما ثبت
بدليل ظني لم نعلم انه المقدر علينا بل هو ساقط علينا لا فرض وسميناه باسم الواجب وهذا الفرق والتخصيص
تحكم بحت اذ لا حجة عليه شرعا ولا لغة كما قاله في المحصول لكن لما كان الظاهر ان هذا محض اصطلاح والنزاع
لفظي لا ينبغي التشاجر فيه والا لم يختص معنى الفرض والواجب بما ذكره كما دريت في الوجوب لغة
الفرض بمعنى الانزال والاحلال ايضا كقوله سبحانه ان الذي فرض عليك القران اى انزل وقوله ما كان
على النبي من حرج فيما فرض الله له اى فيما احل الله له كما فسره به بعضهم وتظهر الثمرة في النذور والايمان والتعاليق
وشبهها على مذهبهم وما وقع الفراغ من تعريف الواجب ينبغي ان نوضح في اقسامه واعلم ان العبادة
اما ان يلاحظ بالنسبة الى الوقت او المباشر او الفعل فباعتبار الاول تنقسم الى موقتة وغير موقتة والموقت
الى موسع ومضيق وباعتبار الثاني الى العين والكفائي وباعتبار الثالث الى المعين والمخير ثم اعلم
الموقت باعتبار تحققه في الوقت وخارجه مقدما كان او مؤخرا ووقوع الخلل في الواجب وعدمه ينقسم
الى اداء واعادة وقضاء وتقديم فان فعل في وقته المقدر اى المعين له شرعا اولا فادا سواء كان موسعا
او مضيقا وسواء بقي طرفاه معا كالصلوة اليومية وصوم الرمضان او الاول فقط كالصلوة الزلزلة او القضاء

بيانه

وجه لكل وقته الظرفي ما اختاره المص ره وانما اشير ورد عليه ما اورده من انتقاض الطرد بالقضاء لان اول وقته
موقت الاداء وقال طاب ثراه والحق انه ان اريد بالمقدر ما بقي حدوده معا ينتقض العكس بنحو شهد وان
اريد ما بقي احد حديه انتقض الطرد بالقضاء وان لم ينظر الى الان ما يجيء مادة هذا الاشكال بحيث ينتفع
عنه الصبي والقائل اشهر اقول يمكن ان يحمل بحيث لا يبقى منها اثر باعتبار الاول الشهادة من اطلاق
الموقت بل لا اطلاق الموقت على الشهد اصطلاحا وان لم يبق غير موقت اصلا اذ ليس عبادة بن فعل
الا ووقته على الاول وما الا في حقه يبقى وقته لا نهاية ومنتهاها امر ولشهد لذلك تقسيمهم العبادات
الى موقتة وغيره والموقتة الى الاداء والقضاء ولا ينتقض عكسه حينئذ اذ نحن نقول بان كل ما فعل
في وقته المقدر له فهو اداء وما فعل بعد ذلك الوقت بامر جديد فهو قضاء ولا يلزم منه ان ما فعل
في وقت لم يكن مقيدا بهذا الوقت لم يكن اداء اذ سبب التقسيم تخصيص اقسام الموقت على هذه الاقسام
وجودها بمجرد ما فيه دون غيره فلا ينافيه وجود بعضها في غيره ايضا ولو فرض ان الموقت اعم مما بقي
طرفاه او طرف واحد فلا بد ان يجعل المقسم في المقام هو المقسم الاول اذ مدار هذا التقسيم على بيان
الاداء والقضاء ولا يتصور القضاء في القسم الثاني الا على فرض بعيد وهو ظن الموت مثلا ولم يات
بالفعل عمدا مع ان هذا الفرض ايضا محل كلام والحق خلافه وسيجيء بيانه ان شاء الله ان الاداء الموقت
في المقام هو الذي يتصور له القضاء شرعا لا مطلقا وقد عرفت ان الاداء على قسمين احدهما يتصور
فيه القضاء والاخر لا يتصور ولفظ اولا لكونه ظرفا متعلق بفعل فيكون احترازا عن الاعادة
ويمكن تعلقه بالمقدر وح يكون احترازا عن القضاء ويكون الاعادة قسما من الاداء كما
اختاره العضدي واول احسن وهو مراد المص ايضا وليس المراد بالاول اول الوقت
حتى يتوهم ان ما فعل بعد اول الوقت يلزم ان يكون اعادة بل الاتيان الاول وما فعل في وقته المقدر
المذكور ثانيا لتدارك نقص وهو في الاول من فوات شرط او ركن او زيادة او فقدان شرط او وجود
مانع وغير ذلك فاعادة والمراد وهو عدم في وقت الاداء فلم ينتقض عكسه باعادة القضاء
كما توهم لانه لا يسمى اعادة اصطلاحا بل يطلق عليه القضاء وهو واضح اذ المقسم هو الموقت بل

المقرر وهو كاشف القضاء واما فلا بأس باطلاق الاعادة عليه بل لا يصدق عليه لغة وعرفا قطعا والوضوء
المجدد بدين لا يسمى اعادة قطعا بل مجددا واما قضاء الحج الفاسد فانه وان سمي قضاء في اصطلاحهم ولا يطلق
عليه الاعادة الا انه مقتضى القاعدة والتصريح بان الحج يكون اداء او اعادة العمر يكون اعادة وعلى هذا ينبغي
ان يكون القضاء ههنا بمعنى الاتيان والفعل من قبيل قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة وقولهم لو فاتته الجمعة
قضيها ظهرا او يكون مجازا كما قيل وادعى بعضهم الاتفاق على عدم تسمية الاعادة ولا قضاء السيغ محله
الا ان لو كان موقتا وامر بفعله بعد خروج الوقت لفواته او وقوع خلل فيه يسمى قضاء وبالجملة الموقت
اما ان يفعل في وقته وقد مضى حكمه او بعده اي بعد وقته المعين له بمعنى المذكور لكن بامر جديد على ما هو الحق
في المسئلة من ان الامر الاول لا يكفي في ثبوت القضاء وستأتي تحقيقه في المنهج الثالث انشاء الله فقضاء
سواء كان متعلقا بالفعل وقت الاول كالعبادة المتروكة عمدا او لا كبعض العبادات الفائتة
من النائم والساهي والحائض والمراد ان يفعل بعد وقته بامر جديد يطلق عليه القضاء لان القضاء
لا يطلق الا عليه فيرد ان القضاء يطلق على معنى آخر ولم يصدق الحد عليها منها قولهم لو فاتته صلوة الجمعة
قضيها ظهرا ومنها قضاء الدين بمعنى اداءه لقوله صلى الله عليه وآله في خبر خثعمية حين سألته عن حجة على ابيها فدين الله
احق ان يقضى ومنها قضى عليه برد المال اي حكم وغير ذلك او قبله اي قبل الوقت المذكور باذن
من الشارع فتقديم كتقديم الزكوة على وقتها وزكوة الفطر على ليلة بيوم او يومين او من اول الشهر
على قول وتقديم صلوة الليل على النصف لذوي الاعذار وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس لخائف عوز الماء
او لمطلق العذر المانع عن التمكن يوم الجمعة وظاهرهم وصريح العضدي وشرح السيد الشريف عدم
القول بالتقديم وانحصار الاقسام في الثلثة الاول قال السيد فان قلت الزكوة المعجلة قد قدمت
على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا قد جعل هناك ملك النصاب الذي هو
جزء سببها قائم مقامه وجعل وقتها لذلك موسعا فلا تقديم انتهى قال الشارح المدقق الصالح طاب
ثراه وهذا الاعتراف منه بجواز التقديم اقول الظاهر ان قوله بتوسعة الوقت وتحقق العبادة
في وقته لا يجوز التقديم لكن الحق ان اذن التقديم ثابت في الشريعة في بعض العبادات واهل

الكلام

الكلام متفقون على ذلك في الجملة بلا شبهة منهم يجعلونه من باب المتبع وهو تحكم ولا يخفى الاقسام
ثلاثة اوصاف المذكورة في الواجب الموقت وان توهم ذلك جماعة بل وكذا المستحب الموقت فان
الاقسام المذكورة جارية فيه ولا اشكال فيه وقد ذكر مثال التقديم الفقهاء المستحبات الغير الموقتة كالاذكار
والصلوات الغير الراتبة لا يتصف بشيء من الاوصاف المذكورة وقد علم بذلك ان تقسيم الموقت
الى ما ذكر من الادلة محدودة فلا يحتاج الى ادلة ثانيا وقد كان ههنا نظر فيه ايراد على الحدود في الشق الاول
لك ان اراد المحقق قدس سره ان يدفعه عنها فقال ولا ينقض عكس الحد الاداء بما اذا ادرك الركعة
الواحدة من آخر الوقت والباقية خارجه فانه يسمى اداء على المشهور مع عدم صدق الحد عليه واما على
غير المشهور لان في المسئلة قولين او ثلثة احدها القول بالقضاء وبه قال علم الهدى والاول في التوزيع
بمعنى ان كل ما فعل في الوقت اداء والباقية قضاء وقال المحقق ره وتبعه الشهيد التلميذ ره وعلى هذين
القولين فلا نقض وفيه نظر لانه وان سلم حد الاداء لكن ينتقض بالقول الثاني حد القضاء ويحقق
عكس كل منهما بالقول الثالث لان المتبادر من الحد ان يفعل الواجب بتمامه في الوقت او خارجه
ويلزم ايضا بطلان الحصر المستفاد من كلامهم في الادائية لوجود قسم ثالث وهو المركب من الاداء
والقضاء اللهم الا ان يقال مرادهم انه لا نقض في حد الاداء فقط وهو كما ترى فتأمل ولا ينقض ايضا
في حد الاعادة بسبب اعادة المنفرد سواء كان اماما او ماموما في جماعة لادراك فضيلتها لا لتدارك خلل
ونقص واقع في ما فعل اولا فانه يطلق عليه اعادة مع عدم صدق الحد عليه وكذا اعادة صلوة الآيات
مع بقاء الآية ولا في حد القضاء بالحج قضاء عند الحج فانه يسمى قضاء ولم يصدق حده عليه لان وقت
الحج مدة العمر فلم يقع في خارجه وانت تعلم ان النقوض المذكورة غير واردة على الحدود المذكورة
للموقت بالمعنى في الاول اي لان وقت الصلوة التي ادرك ركعة منها في الوقت ولو قضاء او اداء
ثم علم بالاخبار الدالة على ان مدرك الركعة الواحدة في الوقت يكون مدرك الوقت كله منها
ما رواه الاصبغ بن نباتة عن وصي المطلق روحنا فداه من ادرك ركعة من الغداة قبل طلوع
الشمس فقد ادرك الغداة تامة ولا فائت بالوقت فلم يخرج من الحد ولان النقض ثابت بدا اي

بالنقص الفاحش في الثانية وهو صلوة المنفرد فقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ان صلوة الجماعة تفضل على
صلوة المنفرد باربع وعشرين درجة وروى العامة عن ابي سعيد الخدري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة
الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وفي بعض النسخ تعدل بدل تفضل ولما ثبت النقص بالنقص
فيما نحن فيه قلت الظاهر بل المتيقن ان المراد من النقص المأخوذ في الحد هو النقص الصوري المتحقق بحسب الشرائط
او الاركان او الاجزاء لا النقص المعنوي المتحقق من حيث المرتبة والدرجة فالاحسن بل الصواب في
الجواب ان يقال ان المراد بالاعادة المطلقة على الصلوة المذكورة هو المعنى اللغوي وهو الرجوع الى الشيء
بعد التجاوز عنه وبتعبير آخر العود اليه ثانيا او مطلقا فيكون المراد الاتيان بالصلوة بعد فعلها والفراغ
عنها لا المعنى الاصطلاحي وهو الاتيان بالشيء ثانيا لخلل والتعريف للمعنى الاصطلاحي لا اللغوي ولا لما
ولا يقدح في التعاريف ورود ايراد بالفاظ موضوعة في اللغة لمعان اخر لكانت المحدود ولا الكلم
هذا من الحدود ولان التضييق في الحج متحقق بالاتفاق والحج نوع من الاول في الثالث وهو قضا
مضيق كالحج فيه ان الحج وان كان وقته العمر لكن بعد شروع المكلف فيه يجب عليه اتمامه ولا يجوز له تاخيره
والابطال وقضاؤه بذلك مضيق فاذا افسده لم يأت به في وقته فلما اتى به في القابل كانه اتى به بعد وقته
ولذا اطلق عليه القضاء ولا اعتبار في الحد على من هذه الحيثية قال الشيخ التمكيذرة ولنعم ما قال هذا
التوجيه يجري في الصلوة في وقتها بعد ما افسدها مرة فيلزم ان يكون الاتيان بها ثانيا في الوقت
قضاء بهذا الوجه فانه لما وجب عليه اتمامها من دون تأخير والابطال انقلب وقتها الى المضيق والزام
ذلك كما قال بعض العامة ان المكلف اذا احرم بالصلوة في وقتها ثم افسدها واتى بها ثانيا في
الوقت فانه يكون قضاء وسببه ان وقت الاحرام بها قد فات ويدل عليه انه لو اراد
الحرام الخروج منها لم يجز لا يخفى فيه فالاولى ان يجاب عنه بان قالوا ان اطلاق القضاء
على مثل ذلك مجاز فلا يرد علينا على التعريف لعدم كونه من افراد المحدود وربما يوجد ذلك في
بعض حواشي الكتب والشيخ واقول هذا التوجيه جار في كل العبادات الموقتة سواء
كان له قضاء ام لا وعلى ما قرر في صدر المسئلة من ان التقسيم مختص بالعبادة الموقتة

بالمعنى

بالمعنى المذكور لا يرد هذا الاعتراض ولا يحتاج الى تجشم جواب اصلا لان الوهن ان هذه الاقسام طرا متحققة في
الوقت المذكور دون غيره وهذا الاشارة وجود بعض هذه الاقسام في الغير فتفطن اعلم ان النسبة بين
الاقسام الاربعة على ما هو الحق والظاهر من الكتاب واقوى الاحتمالين من مختصر الحاجبي هي التباين وبين كل
واحد من الاداء والقضاء مع الاعادة عموم من وجه ان لم نعتبر الاولوية في الاداء وان اعتبر في الوقت
في الاعادة كما هو المتبادر فلا يبعد هذه على ما هو الشرح ونقل السيد عميد الدين هذا المذهب عن بعض الاصوليين
ووجه النسبة فيه وبين الاداء والاعادة عموم مطلق ان لم نعتبر الاولوية في الاداء مع اعتبار الوقت
في الاعادة كما هو الظاهر من عبارة النهاية والتهذيب والعضدي في الشرح والشريف في حاشيته والعموم من وجه الذي
نسبه المحقق الشارح الصالح في حاشيته ما اطلعت على طريق استفادته فصل قد عرفت ان العبادة
باعتبار الوقت تنقسم الى الموقت وغيره والموقت ينقسم الى الموسع والمضيق وحيث ان المعرف كل منهما بالتمييز
فاعلم ان الموسع واجبا كان او مندوبا ما فضل وقته المقدر له عنه اي عن زمان الفعل كالصلوة اليومية
والطهارات ونوافلها وقضاؤها الا التيمم على قول وغير ذلك وهو جائز عقلا وواقع شرعا على المشهور الاصح

في بيان توقف الموسع

بل الاتفاق واقع على ذلك بعد الكفار وليس الخصم فيما نسبناه وظهور فساده والمضيق ما ساواه وقته كصوم
شهر المبارك وهو المتفق على وقوعه او نقص وقته المفروض عنه اي عن وقت الفعل كقدر الركعة
الباقية من الوقت بعد تحقق غسل الحيض من الحائض والبلوغ وقد بقي من الوقت مقدار الطهارة واداء
ركعة واحدة واشباههما واعلم ان في عبارة الحد ونقسام المضيق في العضدي تسامح لان التكليف بالعبادة
التي نقص وقتها المفروض عن وقت الفعل ممتنع عند الجميع حتى المجوزين للتكليف بالمحال لانهم لا يجوزونه
سمعا وان جوزوه عقلا فلا بد من حمل كلامه على ان الوقت المقدر له اولا الفعل يعني انه لم يبق منه بقدر
اداء الفريضة مع صدور التكليف بالقضاء في ذلك الوقت الفعل فيه وإلا فلا يفيد اذن الشارع بايقاع
الباقية حال الاضطرار في خارج الوقت لم يكن الوقت ناقصا لان الباقية من الوقت والخارج بقدر
ايقاع الفعل فلها وقت له وذلك اي كل جزء من اجزاء الوقت اداء وافرادا وقت للاول اي
الموسع بحيث لو اتى بالفعل فيه اي جزء كان لكان مؤديا للفعل في وقته جائزا عن عهدة التكليف وعليه

اجماعا والخلاف المنقول عن المفيد طاب ثراه ليس في ثبت بل الثابت وفاقه كما سيجي انشاء الله ووافقت
عليه المحققون ممن خالفت بل المخالف يعتصم في جنب الموافق لكنهم اختلفوا في ثبوت البدل العفو
عند تركه اول الوقت ووسطه وعدمه وسيجي في نفي الموسع شرذمة من العامة متوهمين او انه ينافي وقوع
الوجوب عن كونه وجوبا وهو ما يطوى من الفساد واختلفوا في وقت الوجوب من ازمان المعبر عنه بالوقت
الموسع فقال جمع من الاشاعرة وبعض الحنفية باختصاص الوجوب بذلك وان لم يؤديه بعد الفقهاء زمان
الايقاع كان قضاء محتجين بان التوسعة في الوقت مشتبه … المذكور فاذن يجب صرف الامر الى جزء
معين من الوقت وهو ينحصر في الاول والاخر لانتفاء القول بالواسطة ولا يجوز ان يكون هو الاخير
والا لما خرج عن العهدة بايقاعه في الاول وهو باطل اتفاقا فتعين الاول وقال طائفة من الحنفية باختصاص
بالاخر ولو فعله في الاول كان نفلا مسقطا للفرض جاريا مجرى زكوة المتقدمة على وقت الوجوب متمسكين بانه
لو وجب في الاول لعصى بتاخيره لكن التالي باطل اجماعا فالمقدم مثله والجواب عنهما … يعلم من الاحتجاج على المختار
فلا نطيل الكلام بذكره علاوة على ان كلا منهما معارض بالاخر وليس على … ده ونقل … عن الكرخي
الكرخي ثلث مذاهب واورده المحقق في حاشية الاول وهو المشهور عنه ان الصلوة المؤداة بيانه في اول الوقت
موقوفة فان ادرك المكلف اخر الوقت باقيا على صفة التكليف كان المفعول واجبا والا كان نفلا وهو
المسمى بمذهب المراعاة الثاني ما حكاه عنه ابو عبد الله البصري من ان المكلف اذا ادرك اخر الوقت متصفا
بصفة التكليف كان ما فعله نفلا مسقطا للفرض وزاد في الحاشية وان كان فرضا ما فعله … الثالث التي
كانت عندي لم يكن بهذه العبارة الثالث ما حكاه ابو بكر الرازي من ان الصلوة يتعين وجوبها بالفعل
اما بان يفعل او يتضيق وقتها وقد عرفت ان الحق الحقيق والحري بالتحقيق هو مختار اهل التحقيق من ان جميع
اجزاء الوقت وقت للوجوب في اوله وقت ولا يتأتى الفعل فيه اداء ولو فعل بعده يكون قضاء
كما يعرف الان فيه القاضي … وقوله اول الوقت رضوان الله واخره عفو لا يدل على مطلوبه بعد ثبوت
التوسعة بالبرهان لاحتمال ان يكون المقصود ان العبادة اذا فعلت اول الوقت كانت موجبة لرفع
الدرجات وهو رضوانه تعالى وان فعلت في اخر الوقت كانت موجبة لمحو السيئات ولا شك ان رفع الدرجة

لنيل

يستلزم محو السيئة فان الانعام يكون بعد العفو عن الاثام بالضرورة ولا عكس وهو ظاهر ايضا وعلى هذا يدل
على ان الصلوة مثلا في اول الوقت افضل من الاخر ولا نزاع فيه وله وجوه اخر من التأويل ليس هنا موضع ذكرها
ولا ان يكون وقت الوجوب اخره وقيل اي ما بقي جزء الا وفي الوقت نفل يسقط الفرض كبعض
الحنفية المعتقد لذلك والتقييد بالبعض في التقسيم ما عرفت من ان محققيهم معتقدون للحق كما قاله المحقق
الشريف وللاهو اي المكلف مراعى عند اتيانه بالمامور به في اول الوقت فينظر حاله اخره فلو بقي مكلفا
كان المؤدى به واجبا وان فلا مذهب … او بالعكس كما هو احد محتملات العبارات فلما المحقق في الحاشية بعد نقل مذهب
الكرخي ويمكن تنزيل قوله ولاهو مراعى على الوجوه الثلثة والتنزيل على الوجهين الاولين ظاهر لكن لا يناسبه على الثالث
فيه خفاء اما فتقديره كما يحسن الكرخي حيث اورد عليه امور واكثرها على ما ومذهبه منها انهم متفقون على شرع
جنس من مشروعية الاذان والاقامة بالتحضير وايضا انهم متفقون على استحباب الصلوات في وقت
اول الوقت فلو كانت اول الوقت نفلا لما شرع فيه ولو قيل ان المشروعية لعدم العلم بنفلها حيث
الفعل لكونه مراعى فلما كان لم يعلم … العلم الينا بفرضه والمشروعية … بمعلومية الفرض فاسد ومنها
انه لا نزاع في ان نية الفرض تخالف نية النفل واتفقوا على ان النية في جميع الاوقات لا تؤدى
بنية صلوة الظهر مثلا لا كيفية فيدل ذلك على ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على حد
واحد وفيه ما فيه ومنها ان كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي
بعده اذ من شان المؤثر في وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتأخر عنها وفيه ان وجه القربة
يلحق في العبادات على قول قوي ولا سيما عند عدم امكان تعيين الوجه وهذا ايضا محل نظر وكيف
كان فليس الواجب العذر المشترك بين الزمان المختص باول الوقت واخره بين الواجب احد
الاشخاص المتماثلة في النوع والماهية كلها في الوجود من حيث الداخلة تحت الماهية الكلية التي يتعلق بها
الامر المتغايرة كل منها مع الاخر بالعوارض المشخصة من اجزاء الوقت والمكلف مخير بين الاتيان
باي فرد منها شاء فيكون واجبا تخييرا الا ان التخيير هنا في اجزاء الوقت والافراد متماثلة متفقة
في الحقيقة وفي المخير المصطلح افراد مختلفة حقيقة … فان المتبادر من المخير الشائع لم يطلقوه

عن الاول الا بقرينة وانما قلنا بالتوسعة واعرضنا عن المذاهب الاخر لان اطلاق الامر اثبت حكما من اول
الوقت به اي بالمأمور به او بالفعل نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل الاية من غير تقييد بجزء
معين من الاول والاخر وغيرهما وتطبيق الفعل على الوقت والتكرار كلاهما باطلان اجماعا وتخصيص الفعل
بجزء دون جزء ترجيح بلا مرجح وتخصيص بلا مخصص فتعين التوسعة على حسب ما يختاره المكلف في ايقاعه ولا بد من عدم الاثم
للمكلف في التاخير عمدا اتفاقا والتاخير لغير العذر مع ثبوت رفع القلم عن الناسي فلا يحتاج الى ذكره وكيف
يطلان الصلوة وكل عبادة موقتة قبل الوقت وهذا الدليل حجة على القائل بالاختصاص بالاخر وكذا ان ايضا
حجة على القائل بالاختصاص بالاول لكن الاول حجة على الخصوم جميعا وهو العمدة في اثبات المرام لان الاخير
ما يليق للمناقشة ويمكن ان يستدل على المنصور ايضا بان التوسعة من حيث هو اقرب الى اللطف الواجب
عليه سبحانه من التضييق بالضرورة فتكون اليق بالحق الاولى ولا مانع هنا سوى شبهة سنوضح ما فيها من
للخصم وهي وقوع الواجب عن الواجب وهو بينة الفساد ظاهرة الاندفاع مع انهم معترفون بالحق من حيث
لا يشعرون لانه لو كان الامر على ما قالوا لزم ترتب الاثم على التاخير وعلى التقديم وهم لا يقولون به فظهر
انهم مجوزون ايتان الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت ونحن لا نقول باكثر من ذلك وعلى هذا فتخصيص
الوجوب بوقت دون وقت وكونه نفلا في وقت وفرضا في اخر تحكم بحت ومكابرة صرفة وظني
ان ما نسب الى الشيخ الجليل المؤيد المفيد قدس سره من اختصاص الوجوب باول الوقت هو عبارة
عن قوله بانقسام الوقت الى الاختيار والاضطرار فانه قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر
ويمتد الى ان يرجع الفيء سبعي الشخص فذلك للمختار وللمضطر الى ان يبقى للغروب مقدار اربع ركعات
ووقت العصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يتغير لون الشمس بالاصفرار للمختار وللمضطر الى مغيبها ولم ينقل
احد منه سوى المذكور وهو صريح في التوسعة مع انه اجل قدرا وارفع شانا من ان يخفى عليه ما لم يخف
على من له حظ من الفهم ولم يدل عليه دليل من السمع والعقل وما نقل عنه من تدبير انه يذهب الى انه
ان اخرها ثم اخترم في الوقت قبل ان يؤديها كان مضيعا لها وان بقي حتى يؤديها في اخر الوقت او
فيما بين الاول والاخر عفى عن ذنبه فقال بعد النقل وهو يشعر بالتضييق يمكن حمله على ما ذكرنا بارادة ما بين

الاول

الاول والاخر هو الزمان الذي بعد انقضاء وقت الاختيار وهذا الحمل وان كان فيه بعد لكن يؤيده
ما ذكره الشيخ في اواخر باب المواقيت من التهذيب وهو بصدد شرح كلامه مع اعرفيته بمذهبه وليس لاحد
ان يقول ان هذه الاخبار انما تدل على ان اول الاوقات افضل لا انه قال فانه يجب الفعل ومتى
لم يفعل واهمل على ما وصفناه استحق اللوم والتعنيف ولم يرد بالوجوب هنا ما يستحق بتركه العقاب لان الوجوب
على ضروب عندنا منها ما يستحق بتركه العقاب ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال به العقاب وان
كان يستحق به ضربا من اللوم والعتب انتهى ولذا لم ينسب الخلاف اليه في كتب الاصول بل التشبه حادثة في
زمن متاخر عنه لما لا يخفى ويمكن ايضا حمله على ظن الموت وما عداها فيقتضي وما صدر من الفرق في التفصيل
ورد به اخبار كثيرة وان عورضت باقوى منها ومما يتفرع على الخلاف انه لو نذر احد ان يأتي بالواجب
في اول وقته واتى بصلوة الظهر مثلا اول الوقت على المشهور وقول بعض الشافعية واحد محتملات
الكرخي وفى بنذره وخرج عن العهدة دون قول الاخر واحد محتملات الكرخي فان نفل غير مؤداة في وقت فقضاء
عن الاول ولو اتى بها في اخر الوقت فعلى راي الاخر بالعكس ولو نذر ان يفعل نفلا واتى بها اول الوقت
فعلى الحنفية واحد المحتملات وفى وعلى ما عداهما لم يف والعهود والايمان والتعاليق كالطلاق والايلاء وغيرها
مثل النذر تتمة هكذا وجدت في الرسالة وفي بعض النسخ تذنيب ولكل منهما وجه ولما كانت هذه المسئلة والتي
بعدها من متعلقات الواجب الموسع ومتفرعاته اوردها عقيبه معترضة بينه وبين الاقسام الاخر اعلم
ان القائلين بوجوب الموسع اختلفوا في انه هل له بدل يجب على المكلف الاتيان به اذا اراد تاخير الواجب
عن اول الوقت بعد اتفاقهم على انحصاره على تقدير التحقق في العزم وان نقل في غيره عن بعض الحنفية
بالظهر في عدم الانحصار فقال الشيخ والسيد المرتضى رضي الله عنهما مثلا والقاضي وجماعة منهم ان المكلف على
التخيير له وقت الضيق وهو اخر الوقت قدر ما يسع للفعل لا انه بين ان ياتي بالفعل وبين العزم
عليه في اجزاء الباقية يعني لو لم يات بالفعل وجب عليه العزم عليه فاذا انتهى الحال الى الضيق ولم يبق
من الوقت الا قدر ايقاع الفعل تعين ولا يكون البدل ووافقهما اي الشيخ والمرتضى في مختارهما ابن
زهرة وابن البراج وهو قوي عند المص لا يه وفاقا للمحقق والعلامة واتباعهما كالسيد عميد الدين وجماعة

من المتاخرين فانهم ذهبوا الى عدم وجوب العزم وهو مختار جمع كثير من محققي العامة كابي الحسين البصري والغزالي وابن الحاجب والعضدي
والمحقق الشريف وهو الحق عندي كما ستذكره وما اختاره المصنف القول بالوجوب استدل عليه بوجهين فقال لنا الاول
على ما اخترناه من وجوب العزم على الفعل لو لم يات به انه لو لم يكن واجبا لزم خلو تركه اي الواجب من بدل وهو العزم
عادة من الاستغفار فيه في موت الفجأة وحصوله بغتة من غير تمكن المكلف به ومحال انه لا اثم عليه لثبوت جواز
التاخير له اتفاقا ويتفرع عليه انه لم يخرج الواجب على المفروض عن الوجوب لعدم صدق حده عليه بل يصدق عليه
نقيض حده لانه ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما وهذا خلف فثبت وجوب العزم بدلا والجواب انه لم يترك هو وبدله
اختيارا لم يستحق بذلك ذما لان الواجب كما قال المصنف به هو احد الاشخاص الممكنة التحقق من اول الوقت
الى اخره ولم يتعين عليه فرد منها الا اذا تأخر الواجب الى اخر الوقت ولم يبق من الزمان الا ما وسع لايقاع فرد
واحد فقط فهذا الفرد المتشخص بالزمان متعين عليه فلو ترك جميع الافراد المفروضة اختيارا استحق الذم قطعا لكن
المفروض خلافه ولا يلزم انحصار البدل في العزم بل كل من الاشخاص المذكورة بدل من الاخر والواجب عليه
ايجاد فرد منها في الخارج سواء عزم عليه ام لا حتى لو عزم على الترك اول الوقت واتى بالواجب بعد ذلك في
الوقت لم يكن اثما مستحقا للذم بل مطيعا ممدوحا نعم لو ضاق عليه الوقت بجهة تنقص الصفات عن التكليف
ولم يات بالواجب كان تاركا للواجب من غير بدل وح يكون اثما مستحقا للذم والحاصل انا لا نم ان كل ترك للواجب
من غير بدل باي وجه كان يوجب استحقاق الذم ولئن سلمنا لزم التساوي اي الواجب في جواز تركه من غير
بدل قبل دخول الوقت وفيه نفي لو لم يكن العزم بدلا لزم التساوي المذكور فكما يجوز ترك الواجب قبل
دخول الوقت لا الى بدل كذلك بعد دخول الوقت وح يلزم خروج الواجب عن الوجوب هف
والجواب ان الفرق بينهما ظ والتغاير باهر لان الاتي على الوقت لم يكن مكلفا بهذا الواجب
ولذا اذا انقضى بجملته ولم يات به لم يكن عليه شيء بل ولو اتى به كان مستحقا للعقاب للبدعة بخلاف الوقت
فانه لو مضى الزمان المضروب ولم يات بالمأمور به اختيارا صار مستحقا للذم والعقاب وما قيل في
الاحتجاج على الوجوب من ان المكلف لو لم يكن عازما على الفعل لكان عازما على الترك لعدم الواسطة
والعزم على الترك حرام لكونه عزما على الحرام اذ يحرم الترك والعزم على الحرام ايضا حرام فيكون العزم على الترك

ولم

حرام فثبت وجوب العزم على الفعل وهو المط فمدفوع بان الحق تحقق الواسطة بين الضدين كالغافل والساهي
والمتردد وعلى تقدير عدمها لا نم ان العزم على الحرام حرام كما ورد من ان من لطف الله تعالى بالمومنين انهم
يثابون بنية الطاعات ولا يعاقبون بارادة المعاصي والعصيان مقتضى اصالة البراءة واستصحاب الحال السابق
على الوقت وعدم الدليل من الشرع ولو ضعيفا مع عموم البلوى ودعاية الاحتياج عدم الوجوب الا ان يقام دليل
صالح على ثبوته وما تمسك به الخصم في المقام لاثبات المرام لكونه مزيفا لا يصلح للقوام ولا يضع قلادة التكليف
على رقاب الانام والظاهر لم يخطر ببال احد من العوام والخواص بعد دخول الوقت او قبله ان عليه واجبا
هو مخير بينهما بل لم يتصوره اصلا وهو واقف على المنصف ولو كان واجبا لكان شائعا ذائعا بين المكلفين بل
مشهورا بينهم كالمبدول وهذا احد ما ذكرته من عدم الدليل او دليل على عدم وجوبه ولكنه الثاني فتفطن وما ورد
اي العارفون على التشبث بثلث ايرادات الاول اقتضاء البدلية اي بدلية العزم عن المأمور به لسقوطه اي
سقوط التكليف عنه بها اذ يجب ان يكون كل من المتبادلين مغنيا عن الاخر وسقط عنه والحاصل ان العزم
اما ان يكون بدلا عن الفعل في جميع الامور المطلوبة منه او لا فان كان الاول فيلزم ان يكون سقط التكليف
به وهو بط وان كان الثاني فلم يكن بدلا فان البدل هو الذي يكون بدلا عن مبدله في جميع الامور المقصودة
منه والثاني خلو الامر الصادر من الشرع الشاغل للذمة عنه عن الاشعار بها اصلا فتنتفي وجوب البدلية لوضوح
براءة الذمة عن الاشتغال بشيء من التكاليف عند عدم الدليل الشرعي والثالث القطع اي الحكم لكل احد
بامتثال المطيع للامر عند اتيانه بالصلوة في امتداد الزمان المضروب لها لا من جهتها اي البدلية بل من حيث
انه اتى بالصلوة المامور بها ولو كان الامر على ما ذكرتم لكان الامتثال بها من جهتها نفسها ومن جهة كونها
بدلا عن الواجب الاخر والجواب عن الاول انها اي بدلية العزم ثابتة عن فعله والقاعدة اي الواجب
في كل جزء من اجزاء الوقت غير وقت الضيق لا مطلقا اي لا يكون بدلا عن الفعل في جميع
الاجزاء حتى الاخير كبدلية كل من خصال الكفارة عن الاخر حتى يكون الاتيان بكل واحد مغنيا
عن الاخر والحاصل ان بدلية العزم ثابتة للايقاع في الوقت عن جزء الاخر من الاجزاء ومقتضى
البدلية ما حصل فيه وهو الاسقاط اما في جزء الاخر فلم يكن بدلا لتنفي العزم حتى يترتب عليه مقتضاه

ولسقط الوجوب راسا وعن الثاني ان خلوه اي الامر عنها اي البدلية وعدم دلالته عليها لا كفار دلالة الشرع
انه توسعة فقط وعدم استفادة شيء آخر لا يمنع من ثبوتها لدليل آخر مر انفا لان ارتفاع دليل منافي للوجوب
ارتفاع الدليل مطلق وهذا الجواب تام لو تم دليل المقام على المرام وقد علم انقضائه وعن الثالث ان البدل
هنا ليس حاله كحال ساير الابدال الابتدائية لعدم البدلية المتحققة في خصال الكفارة حتى يكون الاشتمال من جهة
البدلية بل من تابع للفعل المامور به ووجوبه مسبب عن ترك مبدله وهو الفعل الواجب اصالة فان الوجوب
متعلق بالفعل ابتداء ولسبب تركه متعلق بالعزم تبعا فعلم ان بدليته مستندة الى الترك وحيث وجد الفعل
لم يكن بدلا لعدم سببه وهو الترك فيكون لنسبة العزم الى الفعل كتحصيل الظن لوقوع الواجب الكفائي عند
تركه فان وجوب تحصيل الظن تابع لوجوب الكفائي بدل عنه مسبب عن تركه فلو فعل الكفائي لم يجب عليه هذا
التحصيل وارتفع بدليته ولو فيه ما لاح من هذا الجواب ان العزم وما ماثله ليس بدلا في الواقع لا ينفك اما ثم
عنه فلم قلتم ببدليته فلكن لا مشاحة في اطلاق البدل على مثله لانه مجرد اصطلاح والمقصود اثبات وجوب
العزم وان شئت سمه شيئا اخر ويمكن ان يجاب عن هذا ان يراد البدلية قصد الامتثال من جهة البدلية
غير لازم في كافة الابدال ابتدائيا كان او تبعيا فان عنده الاشتغال في خصال الكفارات من خصلة
على اخرى لم يخطر البدلية في لوجوب الاتيان بالبدل فضلا عن قصد الامتثال من جهتها واوردوا ايضا
انه لو وجب العزم لزم تعدد البدل مع وحدة المبدل والتالي باطل بيان الملازمة ان العزم على ما فرض
واجب في كل جزء من الاجزاء عدا الجزء الاخير فيتعدد بتعدد الاجزاء مع وحدة المامور به واما بطلان التالي
فلان البدل قائم مقام المبدل فاذا قام واحد مقامه تحقق البدلية ولا طائل تحت البواقي بل لا يتصور وجوده
وعدمه والجواب انا لا نم بطلان التالي فانه لا دليل على امتناعه عقلا ولغة وسيما اذا كانت بدليتها
عن الاصل الفعلي على سبيل التبادل ويمكن التعدد ولئن سلمنا لكن نمنع وحدة المبدل لان العزم
بدل عن الاتيان بالفعل في الافراد المتعددة سلمنا انه بدل عن نفس الفعل
لكن لا نم تعدد البدل اذ البدل هو العزم المستمر وهو شيء واحد وتعدده اعتباري ولو اعتبرت هذا الاعتبار
فنجوز بعينه في نفس الفعل وادلة الثالث وان كانت ضعيفة لا يصلح لاثبات مطلوبه كدليل المثبت

لكن

لكن المدار في اثبات المختار على الاصلين المذكورين انفا مع ما فهمنا من الدليلين الاخيرين ولا يحتاج الى كشف دليل آخر
بل على المثبت اثبات خلاف مقتضاها ثم اعلم ان جماعة من الشافعية كالعلامة والحاجبي والعضدي قالوا ارادوا على
المثبتين ان العزم الذي لا يجوز للمكلف تركه ويلحق به العقاب ليس بدلا عن نفس الواجب بل الاظهر انه حكم
من احكام الايمان ثابت مع وجوب كل فعل اجمالا عند التفات الذهن اليه وتفصيلا عند تذكر التفصيل
وهو غير مختص بزمان دون زمان سواء في ذلك الوقت وقبله وبعده ويظهر من النهاية انه مذهب
اكثر المحققين والجواب عن هذا الرد ان كون العزم على الافعال حكما من احكام الايمان لا ينافي ثبوت
بدليته عن المامور به في وقت وهو وقت الوجوب مع ترك المامور به ولا مجرد انتقال فرض عن فرض
آخر لكون الاولى بهم عن الاتيان بالواجب الا دفعة ولا يخفى ان الظاهر من قول المحقق والبدل ايضا انه تابع
ان وجوب العزم ليس اصليا بل تبعي وعلى هذا ايضا في تسليم وجوبه ابتداء وكونه حكما من احكام الايمان
الا ان يقال انه لم يقل بوجوبه على الوجه المذكور وهذا الكلام منه مماشاة او يقال ان للعزم اعتبارين
ولا ينافي وجوبه اصالة على احدهما وجوبه تبعا على الاخر ولا استبعاد في كون الشيء الواحد متعلقا للوجوبين
من جهتين كما في الواجب الشرعي المنذور على وجه يصح ذلك ان العزم بمعنى المذكور ليس بواجب ايضا
على ما زعموا لانهم اعترفوا المكلف بوجوب الواجبات وحرمة المحرمات وغير ذلك من لوازم الايمان
وتوابعه اما العزم على الارتكاب والاجتناب فلا وان كان مستحبا يوجب الكمال فيه
وعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وجه وان كان الحكم
به مشكل اذ كلامهم انتهى ويظهر الثمرة في الوقوف والنذور والايمان والتعليقات مثلا لو وقف
شخص مالا على الفقراء واستثنى منهم تارك الواجب وعلم من فقير اما باقراره او لغيره ترك العزم
ففي المختار دخل في الموقوف عليهم واستحق المال وعلى القول الاخر لم يدخل ويظهر ثمرة الخلاف
ايضا في وجوبه بالمعنيين المذكورين في الامور المعلومة مثلا في المثال المذكور لو قيد الواجب بالابتداء لا
ففي المعنى الاول دخل واستحق وعلى الثاني لم يستحق ويظهر الثمرة ايضا بكلا معنييه في جرح وتعديل
في القول بالوجوب بل من كان لو ترك المكلف دائما كان فاسقا مجروحا بخلاف القول

بالعدم فانه لم يخرج من العهدة الا من هذه الحيثية وعليك بالتأمل في الفروع واستخراج التفاريع ثم على القول بوجوب
الموسع بالمعنى الذي بني التقسيم عليه لو ظن الموت في جزء من اجزاء الوقت بطريق من الطرق تعين ترك الفعل
المأمور به قبله اتفاقا ان مات في الوقت المظنون لتضيق الفعل عليه حينئذ وكذلك الوقت شرعا لتحقيقه
المرء متعبد بظنه بعد فقد العلم وعلى القول بوجوب العزم لترك الواجب من غير بدل وهو العزم لانه لا كان ظانا
موته لم يتحقق منه العزم وان بقي اي الظان والوقت ففي تحقق العصيان بترك الواجب قبل ذلك الوقت
نظر عند المصنف لانه ترك في وقته ورجح العصيان في الحاشية وهو الاولى لانه ترك الواجب عمدا مع
ظنه بما لعله ليس له في هذا الترك وهو كاف في استحقاق العقاب لكن نسب اختيار القول بالعصيان الى نهاية
مع ان كلامه فيها ظاهر في خلاف ذلك وهذا الحكم جار فيمن ظن عدم تمكنه من الاتيان بالفعل في جزء من الوقت
وما فرغه وكيف كان فهو اي الفعل اداء لو فعل بعد الجزء المفروض في الوقت المضروب له شرعا اولا
وفاقا للعلامة والنواوي والحاجبي والعضدي وجمهور الاصوليين لانه فعل اتي به في وقته المقدر له شرعا وما كان
كذلك فليس الا اداء وفيه وان توجه عليه الفعل قبل ذلك الجزء وانحصر وقته فيه لكن لما بعد لكشف
خطأه زال حكمه وعاد وحاله ما بقيه مع حكمها فان كان كان ونظيره الظان بدخول الوقت وظان
الطهارة واشتباههما فلو صلى صحت صلوته محكوم بالصحة ما استمر ظنه ولم ينكشف عليه شيء فاذا انجلى فساده زال
حكمه ووجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه والحاصل ان حكم الظن مستمر باستمراره فاذا زال
زال ولا يجب الظن للعصيان بالتأخير لا يستلزم القضاء بعد تحققه في وقته المقدر مثلا لو ظن انقضاء الوقت
قبل دخوله ولم يأت بالفعل عمدا فظهر خطاؤه كان عاصيا بالتأخير مع انه لو اتى به في وقته كان اداء
اتفاقا وقال القاضي ابو بكر هو قضاء للاتيان به بعد وقته المقدر له بخصوصه شرعا وهو معنى القضاء
وجوابه يظهر مما سبق ويرد عليه تجويز تأخير الفعل عن وقته على القول بتوسعة وقت القضاء مع انه
لم يجوزه واستبعد العضدي ان يكون مراده بالقضاء وجوب نية القضاء في الفعل لانه مخالف
للاجماع واحتمل ان يكون مقصوده به وقوعه في غير وقته بحسب ظنه وبهذا صار النزاع لفظيا مطلقا
وما اي الواجب الذي وقت بعمر كصلوة الزلزلة على قول مشهور والنذر المطلقة وتمثيل الشارح

في ان الظان بالموت ... والعصيان ... ان يتحقق ... [illegible]

الافضل

الافضل فيه بانه ليس كذلك فانه بتأخيره من غير عذر موجب للعصيان مطلقا اجماعا كالحج اي مثل الواجب الموسع الذي
مر ذكره فانه يجوز من غير فرق وذلك لان الصلاة في جميع الوقت او في جزء معين منه في الاول والحادة معينه
في المشاهد ان مات في جزء من الزمان فتخير الصلاة فيه في اية بعينه فيه فيها اي في الموسع المحدود والعمري
جميعا من غير فرق بينهما على الصحيح المشهور لثبوت التوسع المقتضي لجواز التأخير في ذلك الوقت شرعا فلا يمكن بقيده
بظنه فلا يترتب عليه اثم وما يتوهم من جواز اشتراط التأخير بالعلم بالسلامة مدفوع باستلزامه استحالة ما ثبت وقوعه
فضلا عن امكانه وهو التوسعة بين الكلام فيه باعتراف المتوهم بانه ان العلم بالسلامة في عادة ... عليه
وهو التوسع في الضمان اثبت بالضرورة ان التعليق على الحج ... على ثبوت العصيان بالتأخير مع عدم
العصيان في وجوب الواجب عن وجوبه وهو مردود باشتراط التكليف بالاختيار ورفع القلم عن المضطر باجماع المسلمين
الا ما استثنى وهو الدية اجماعا والكفر الاثم على قول والموت امر اضطراري فلا يكون سببا للعصيان
وفرق الحاجبي والعضدي بين الموسعين بقولهما العصيان في القسم الثاني دون الاول مستدلا بانه لو لم يتحقق
العصيان فيه لزم خروج الواجب عن الوجوب لان ما جاز تأخيره عن جميع ... ابدا ولم يعص بالموت
اذا لم يفعل لم يكن واجبا بخلاف الاول فان تأخيره غير جائز عن وقت التضيق وهو الجزء الاخير
فلم يلزم هناك لزم ههنا ... اي قول بلا وليس ... من غير مرجح لما علم من عدم الفرق اذ الظن بالموت
هنا قائم مقام الجزء الاخير ثمة ويكون في تحقق الوجوب ترتب العصيان على ترك الواجب حيث يحيله وهو تركه
حال ظن الموت والظاهر انه لم يترتب على هذا النزاع ثمرة فرعية يعتد بها بخلاف النزاع في الاداء فان ...
بان من ... فعلا ولو كان النفس يقصد المعصية على او ظن فظهر بعد الارتكاب انه مما يجوز لم
فعله فهل يكون عاصيا ام لا وعلى هذا يكون فروعا كثيرة منها انه لو وطئ زوجته معتقدا اجنبيتها فظهر
بعد الوطء كونها طاهرة ومنها التصرف في مال ... بقصد الغصبية فظهر انه ملكه ونظيرها كثيرة في الفروع
فتفطن فصل قد علم مما سبق ان الفعل واجبا او مندوبا باعتبار المباشر ينقسم الى العيني
والكفائي وذلك لان غرض الشارع اما ان يتعلق بصدوره من كل مكلف سواء كان فعل البعض
شرطا في فعل البعض الآخر كصلوة الجمعة او لم يكن كالصلوات الخمس او من مكلف واحد مبهم كالصلوة

في الواجب الكفائي

التشهد وتجهيز الميت او واما ان يتعلق بتحصيله وتحققه مطلقا من اى مباشر كان كالجهاد ودفن الاموات فان المقصود من الاول حفظ بيضة الاسلام وحراسة اهله ومن الثانى احترام المؤمنين ورفع الاذى عن المسلمين وهو يحصل باى وجه تحقق والحسنيين الاولى هو الاول والثالث الثانى ولما لم يتطرق الراجح فى الاول لم يعقول بخلاف الثانى فانه باعتبار المكلف به يكون محل البحث وفيقول الواجب الكفائى ما اى وجب يتعلق بجميع المكلفين ابتدا لكن يسقط عن الكل اى عن كل المكلفين بفعل البعض اى بعض المكلفين وهل يسقط بعد اتمام المامور به او بمجرد الشروع فيه او هو مراعى فان تم بفعل المباشر فهو كاشف عن السقوط عن غيرهم والا فلم يسقط ووجب عليهم الاتيان اقوال الاوجه هو الثالث والظهر الثمرة فيما اذا افتتح الصلوة على الميت مثلا وجا جماعة فى الاثناء ففى الاول وجب عليهم الصلوة ايضا لثبوت الاشتغال بمجرد الامر وعدم تحقق الرافع بعد وياثمون بالترك وعلى الثانى لم يجب بل يجز ان كان قبل الفوت وقبل ثبوت الرافع وهو الشروع وعدم شاغل اخر والا ان يثبت هو الامر دليل اخر وعلى الثالث لو ارادوا دخلوا فيه الوجوب لكنهم لم ياثموا بالترك وعلى ما فسر عبارة المتن وهو الظاهر ايضا لم يرد على الحد النقض طردا بنذر اداء الدين عن الغير فان الدين وان صدق عليه انه ما يسقط عن الكل وهو الناذر والمديون بفعل البعض وهو الناذر فقط لكن ليس يسقط عن جميع المكلفين لعدم الوجوب عليهم والمناقشة بان الكل عام ليست فى محلها لوجود القرينة على المفسر به وما وقع فى بعض الشروح من التمثيل باداء الدين فليس مبنيا على الطلاقة لان اداء الدين عن الغير لم يكن منذورا لم يوصل حيث الحد اصلا وهو ظاهر وانما يكون معنى البعض يسقط اذا كان الصدور عنه قطعيا حيث العلم او ظنيا شرعيا عند امتناع حصول العلم كما هو الحاصل من شهادة العدلين او خبر المستفيض وفى عدا المحض فى امثاله المحفوف بالقرينة من مجرى الظن منظور فيه وهل يكتفى بمثل هذا الظن مع امكان تحصيل القطع الاولى الوجه لا ولا كان المدار على الظن المعتبر عند الشرع لا يكتفى فى السقوط اخبار الواحد ولو عدلا نعم لو اخبر بفعله يكفى ولا ما فى على الاظهر لان الامر بالتثبت فى خبره ضعيف وفيه نشأ به قياس لان الكلام فى فعله من حيث هو لا ما فى اخباره لانا نقول الفسق يعدم سماع خبره من حيث هو سواء كان مخبرا عن فعل

على نفسه

من نفسه او من غيره استشكل الشارح اجواد طاب ثراه الاكتفاء بالظن فى المقام مستدلا بان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او دلالة عقلية ولا شى منهما فيما نحن فيه وبان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن اقول وفى كلا وجهيه نظر اما فى الاول فلانا لا نم عدم الدليل العقلى لان العقل القاطع يحكم بالتعبد بالظن مع انغلاق باب العلم والا لزم التكليف بما لا يطاق ثم هو وجه فى التعبد بالظن مع امكان العلم واما فى الثانى فلان اكثر التكاليف امر معلومة ومبرئها ظنية كالاكتفاء مثلا بالعلم الحاصل بوجوب الاجتناب وحرمة الاستمتاع عن المراة المزوجة ورفع هذا التكليف بشهادة عدلين بالطلاق الموجبة للظن وكيف ان لحوال وجه تامله ما ذكر والذى دل على نافى وجوب الكفائى على الجميع وسقوطه بفعل البعض هو صحيح الاقوال ومختار المحققة وجمهور العامة واما وجوبه على البعض مطلقا اى لبعض كان او على البعض خصوص المامور به كالحفر لدفن الميت مثلا او لبعض معين عند الله مبهم غير معين عندنا كالبعض الذى فيه القائم بذلك فمسألة لا تثبت ادلته اولها انه يجوز ان يكون المامور بعضا مبهما كما يجوز ذا المامور به كخصال الكفارة وليس الصالح للمنع الا الابهام وقد علم الفاده فانه يجاب انه يتفيه اى اصل القول بثبوت الاجماع على تأثيم الكل اى كل المكلفين بتركه اى الواجب الكفائى ومنه يعلم تعلق الوجوب هنا بالكل ايضا والا لزم ان يكون مستحق العقاب ايضا لبعض غير معين كما ان فى الواجب المخير لمستحق العقاب بترك واحد غير معين لا بترك كل واحد ويبطل الدليل المذكور بتحقق الفرق بين المقيس والمقيس عليه بان تأثيم المكلف غير المعين لا يعقل لاعتبار العلم فى ثبوت التكليف واستحالة تكليف الغافل بخلاف التأثيم بغيره اى بترك واجب غير معين بسبب التخيير بينه وبين غيره من الامور المحصورة المعينة فيكون القياس مع الفارق بل يمكن ان يقال بان التأثيم على غير المعين ايضا ثم وان المامور والمامور به فى المخير ايضا معين اما المامور فظاهر واما المامور به فهو المجموع من حيث هو والاثم على تركه لا على واحد غير معين الا الزام قال المحقق الصالح ونعم ما قال وهذا انما يتم لو كان مذهبهم تأثيم الغير المعين اما اذا كان ان اثم الجميع بترك البعض كما يشعر بذلك دعوى الاجماع فلا الا ان يقال ادعاء الاجماع لتخطئتهم بمخالفتهم اياه وعلى تقدير موافقتهم يلزم عليهم الرجوع عن هذا المذهب وموافقة المشهور او تجويز القبح وهو موافق من لم يصدر منه الخطيئة وفسر الشارح المذكور هذا البعض بالامام الرازى والظاهر من السيد عميد الدين قدس سره موافقته للمشهور وتاتيهم ان وجوب النفر المستفاد من لولا التشديدية فى قوله تعالى فلولا نفر من كل

فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين الاية لحفظ الفقا مع انه واجب على البعض المبهم بدليل التخصيص والتنكير والجواب انه يراد

باية النفر والله اعلم سقوط الوجوب اى وجوب النفر للتفقه به اى ينفر طائفة عن الكل جمعا بين الادلة وارادة نفي

في محمته ان يعلم العباد ان من جملة ما اوجبنا عليكم ما قام فعل البعض مقام فعل الكل لحصول المطلوب به ولمصالح افردنا

انه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والجواب انه مجرد استبعاد وسيما اذا حصل المقصود به ولم يدرك البعض

لغاية ضعفه والظهور ثمرة النزاع في المرة الثانية فعلى مذهب البعض هي حرام وبدعة قطعا وعلى المشهور فيها ثلث مذاهب

الجواز وجوبا واستحبابا وعدم الجواز وكذا الظهور ايضا بعد الشروع وقبل الفراغ فعلى المشهور يجوز الدخول بخلاف القول

الاول وفوائد اخرى كثيرة منها جواز رد السلام للصبي بعد رد غيره وعدمه واختلف في فضلية بالنسبة الى العيني فقال

جمع من المحققين بالافضلية مستدلا بان فاعله ساع في صيانة الامة كلهم وبرائة ذمتهم بخلاف فاعل العيني فانه

يخلص نفسه خاصة وهو الاظهر فصل قد مر سابقا ان الفعل باعتبار نفسه ينقسم الى عيني وتخييري ولا بعد

ذلك عقلا فضلا عن امتناعه لان المصلحة كما قد تقتضي ان يكون ما امر به المكلف شيئا معينا كذلك

قد تقتضي ان يكون شيئين او اشياء سواء المكلف بها تخييرا وما كان الاهم بيان الواجب ولم يكن في

القسم الاول بينه خلاف عنون الثانى وقال الواجب المخير على الشارع بدلا من غير نوعه احتيارا

اى في حال الاختيار فخرج عن المحدود بالتقييد اوراق الميت ونحوه كطرحه في البحر بحيث لا يمكن افرادها

فانه وان كان سقط للتغسيل ومبرا للذمة من الاتيان به الا انه ليس مما عينه الشارع بدلا له وخرج

بالقيد وهو من غير نوعه قضاء الصوم لمن افطر ووجب الموسع والكفائي فان الشارع عين الكل من هذه

الامور بدلا اختيارا الكل من نوعه لان غيره والتخصيص بالصوم لمسافر فيصح اذا كان الشهر اختيارا اما اذا

كان اضطرارا فلا مع انه غير مختص به وكذا التاخير في الموسع ويرد على عكسه التخيير في الاماكن الاربع فان

الشارع عين له بدلا من نوعه مع انه من افراد المحدود ولو قيد الا القصر والاتمام من مراد نوعا

فانتقض طرده بالصوم لمسافر اذ مغايرة القضاء للاداء بالقصر عين تغاير القصر والاتمام كذا

قيل ويمكن ان يقال لا نم تغاير الاداء والقضاء نوعا لاختلافهما بالزمان فقط دون الماهية لقوله عم

من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته بخلاف المقصور والتمام فانهما نوعان مختلفان بالماهية او نقول

الطلاق المخير عن الصلوة في الاربع مجاز لان المتبادر من التخيير ان يكون بين ماهيات مختلفة

لا بين

لا بين افراد ماهية واحدة والتخيير المذكور من قبيل الثانى كما اشير اليه سابقا فلم ينتقض طرده بالمخير كالتخيير

بين قضاء النوافل والتصديق من لكل ركعة بمد من الطعام مع فضلية القضاء ولذا بين التيمم والوضوء او الغسل

لصلوة الميت الا ان يقال ان الموصول عبارة عن الواجب وهو كالاول وخرج بالاختيار وهو احتياط الوضوء

ونحوه كالغسل وصوم بدل الهدى وكفارة الصيد والاستغفار بدل الكفارات والصوم والاطعام في بعض

الكفارات فان الشارع وان عين لها بدلا لكنه اضطرارى واعلم ان وقوع الواجب المخير ثابت بالنص

والاجماع لا نزاع بينهم فيه وانما الخلاف في متعلق الوجوب فقال اكثر الاشاعرة وجماعة من المحققين ان

الواجب واحد غير معين بمعنى ان الوجوب يتعلق بواحد من الشيئين او الاشياء على سبيل التخيير ولا يجب

الاتيان بالجميع ولا تركه بل يثاب بفعل واحد ويعاقب على ترك واحد وذهب جمهور المعتزلة الى وجوب

الجميع فاذا اتى بواحد سقط الجميع واختلفوا فرقتين فقال بعضهم لو اتى بالجميع او تركه يثاب لواحد ويعاقب

على واحد فقط وهو المنسوب الى المرتضى قدس سره وقال اخرون على المعروض يثاب الكل ويعاقب

على ترك الكل وهذا القول مجهول القائل برا منه كل من الاشاعرة والمعتزلة وعد اصحابه لكل منهما على الاخر

فالظاهر ان النزاع بين القول الاول والاول منها لفظى كما قاله جماعة منهم العلامة في النهاية وقال جماعة

من العامة ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو مختار المكلف فيختلف باختلاف المكلفين وقال

اخرون الواجب واحد معين عنده تعالى لا يختلف لكن لو اتى بغيره سقط عنه التكليف وقال بعض المتاخرين

ان الواجب امر كلى وهو طبيعة الكلية تحته جزئيات متماثلة الحقيقة بينها الشارع كالامر بطبيعة الصلوة وبين

جزئياته الا ان جزئياتها متوافق الحقيقة وهو الظاهر من كلام المحقق حيث قال او كخصيل الكلى وقع وان

لم يجد الشارع الا على القول الاول لكنه على هذا يكون منافيا لقوله فيما سبق في مبحث الموسع من الواجب

احد الاشخاص المتماثلة الخ ويحتمل ان يكون عدم حمله ان رضاه على ذلك لتوافق العبارتين والفرق بينه

وبين اقوال الاخر لكل بينه وبين الواجب العيني خفى الا ان يقال تسميتهم جزئياته متماثلة بالتخيير

لتسهيل الضبط والمناسبة في التسمية والاصطلاح وان كانت غير لازم لكن المناسبة هنا في التسمية غير

خفى وحسن الاقوال عندى هذا القول وان كان قول الاول ايضا حسن والبواقى فاسدة مردودة

وذلك لان وجوب الكل كما اختاره اكثر المعتزلة فالكونه سقط بالبعض او وجوب واحد معين عند الله تعالى

بكل واحد من المعنيين المذكورين في تقرير المذاهب ينفي التخيير المجمع عليه اذ وجوب الجميع او واحد معين يقتضي
عدم جواز الترك والتخيير يقتضي جوازه وهما متناقضان مع ان في القول الثالث تصريح بعدم التعيين لان
غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح التعيين على هذا المذهب ان يعتبر بالنسبة الى كل مكلف وهو ايضا فاسد اذ كثيرا ما
يجب على مكلف واحد مدة عمره مرات متعددة كفارة بالنسبة الى شيء واحد وهو يختار في المرة الثانية
غير ما يختار في المرة الاولى وهكذا فلا يصح التعيين بهذا المعنى ايضا بل فساده اوضح من ان يبين ولو قيل
في الجواب بتعيين المامور به عند الله تعالى وعدم بيانه للمكلف وتخييره بين امور كان المامور به في جملتها
يستلزم اللغو والعبث بل الاغراء بالجهل لكان اوضح واما حجج القائل بالتعيين فوجوه الاول ان غير
المعين يستحيل وقوعه لان كل ما وقع فهو متعين لقضية الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما يستحيل وقوعه لم يكلف ما موردا
به فالمبهم يستحيل ان يكلف به والجواب ان المحال القاطعة اي المبهم واسناده على كونه يكون غير معين
مجهول في الوجود وما نحن بصدده ليس كذلك فان المكلف به وان كان مبهما عند التكليف في
الجملة لكن متعين بالوجود ولو قيل ان التكليف بالمبهم محال لو وقوعه فلنا في المبهم من جميع الوجوه اما
في المبهم بوجه ما كما نحن فيه فلا الثاني انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان
المخير فيه ايضا واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما فالواجب والمخير فيه ان اتحدا لزم التخيير بين
واجب وغيره وهو رافع لحقيقة الوجوب كالتخيير بين الصوم وشرب الماء وان اتحدا لزم اجتماع النقيضين
اي الحصول من المخير المستلزم لجواز الترك والوجوب المستلزم لعدمه والجواب انا نمنع الملازمة بان
يقال لا نم انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان المخير فيه ايضا واحدا لا بعينه بل الواجب احد
الابدال الصادق على ايها اي الافراد شاء واختار المكلف اياه مفهوما كليا لم يخير فيه والمخير فيه
هو كل من الافراد المشخصة لم يجب منها شيء بخصوصه وان كان يتادى به الواجب لكونه مصداقا
للمفهوم الكلي وهو الابدال او نختار شق الاول من الترديد ونمنع بطلان اللازم بان يقال
لا نم بطلان التخيير بين الواجب وغيره مطلقا اذ هو مسلم في الواجب المعين وغير الواجب المعين
اما فيما اذا كان اشياء متعددة الصحة واحد منها لا بعينه بالوجوب وخير المكلف في تحصيل
هذا المفهوم الكلي كخصال الكفارة فبيان امر يحتاج به كما نحن فيه فلا وعلى هذا لا يلزم فروع الواجب

عن وجوبه كما لو قيل حرمت عليك احد الامرين واوجبت الآخر فان مفاده ما بينا حيث حرم الا فرد منهما
لكفت وجب الآخر ولم يلزم من ترك الجميع لزم ما ذكر وبعيد ان يكون قوله ره او تحصيل الكفارة اشارة الى المذهب
المنقول عن بعض المنافين ومقصوده ان يسع الواقع هنا يخير حيث يلزم ما ذكرتم وكلامه بعيد ان يكون
لفظ او بمعنى الواو ولكلام الفاضل بيانا للاول الثالث انه يجب ان يعلم الامر ما امر به فيكون معلوما له
فيكون معينا عنده والجواب انه يجب ان يعلمه حسبما اوجبه فاذا اوجب واحدا مبهما من المتعدد وجب
علمه كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه وحجة القائل بوجوب الجميع بانه كما ان الواجب الكفائي يتعلق
بكل المكلفين ويسقط بفعل البعض كذلك المخير يعم جميع الافراد ويسقط بالاتيان بالبعض اذ
المقتضي وهو حصول الغرض ووجود المصلحة في وجوب الجميع والسقوط بالبعض هنا ايضا موجود والمانع
مفقود والجواب ان الاجماع على تاثيم الكل اي كل المكلفين بترك الواجب الكفائي فارق بينهما
فانه لا اجماع على تاثيم الكل بترك كل واحد من افراد المخير بل يمكن ادعاء الاجماع على العدم لان القول
بالتاثيم على الكل مجهول القائل شاذ لا يعتد به بحيث لا يلتفت اليه اكثر الاصوليين في كتبهم متنا وشرحا
كالعلامة في تهذيب والسيد في شرحه والحاجبي والعضدي وغيرهم وايضا تاثيم غير المعين غير معقول كلاف
التاثيم على غير المعين كما مر ويمكن ان يكون الاستدلال بالاول دليلا لهذا القائل فتدبر هل يجوز
التخيير بين الزائد والناقص كالتخيير بين المسح بثلث اصابع واصبع واحد وبين ثلث تسبيحات وتسبيحة
واحدة في الركوع والسجود وركعتي الاخيرتين وبين القصر والاتمام في الاربع وبين عشرة ايام والواحد
ويوم واحد في الاستظهار فبعضهم قال بالجواز وهو الظاهر من السيد عميد الدين في شرحه للتهذيب وثانية
الشهيدين في روض الجنان وبعضهم بالقول بالعدم مطلقا وان الزائد مستحب وهو مختاره في
في بحث مقدمة الواجب ما ملخصه فمن يوصف الزائد بالوجوب فقال قوم نعم لكذا ولا بعد لكذا
بل هو مختاره في جميع كتبه الاصولية والفقهية كما قاله الشهيد ره في كتابه المذكور وحاشية ره صاحب
المدارك ايضا وفصل بعضهم موافقا للمجوز في المشروط بالنية كالمسح والركوع وغيره كما تم الا الاستظهار
وحمل كلام المجوز على هذا التفصيل وان كان ظاهره الاطلاق وهو الاقوى اما الجواز فيما يعتبر
فيه النية فلان كلا من الزائد والناقص فرد المفهوم كما صدقه عليه كصدق المشكك على افراده

في التخيير بين الزائد والناقص

تذنيب

المتصفة بالشدة والضعف والزيادة والنقصان ودائرة والكثرة والاولية وكحصول الامتثال بفعل كل واحد
منها ويتأتى القصد للمكلف ولان المقتضي لوجوب الزائد وهو الاوامر الواردة بذلك موجود
كما هو الفرض والمانع وهو دليل المانع لا يصلح للمانعية كما ستقف عليه وان المنع فيما لم يعتبر الشارع فيه
فلعدم التصور فيه للزوم التناقض وهو حصول الامتثال وعدمه او خلاف الفرض على سبيل منع
الخلو بيانه انه لو استظهرت امراة بيومين مثلا فاما ان يحصل الامتثال باليوم الاول او لم يحصل فان
حصل فلم يكن الثاني واجبا والا لزم ان لا يحصل الامتثال وهو خلاف الفرض والفرض ايضا لزم ان
تكون ممتثلة حيث وافقت الامر ولم تكن ممتثلة حيث لم يرد منها فعله وهو ما ذكرنا من التناقض
وان لم يحصل فلم يكن فرد الواجب وهو خلاف الفرض ولم يجر مثل هذا الكلام في المشروط بالنية
لانه لو قصد الامتثال بالزائد لم يحصل بالاول ولو قصد بالناقص كان الزائد عليه مستحبا ومحصل ان
المدار هنا على النية والقصد وهو معدوم في المشروط بها ولا قصد ههنا هذا اذا امكن الاتيان بالاقل
بدون الزائد وهي لكون مدركه الوجود واما اذا لم يمكن فالاتيان بالزائد يكون واجبا من باب المقدمة
على القول بوجوبه وحجة المانع بان الزائد يجوز تركه ولا شيء من الواجب كذلك فالزائد لم يتصف بالوجوب
فقط والجواب انه ان اردت عدم جواز ترك الواجب مطلقا فمم لان كلا من افراد الواجب المخير
يجوز تركه مع العدول الى البدل وان اردت عدم الجواز من غير بدل فمم لكن العدول الى الناقص بدل
للزائد اذا ترك قال قدس سره في الكتاب الاكثر بعد تحقيق هذه المسئلة لكن يبقى فيها بحث آخر وهو
انه لو شرع بالزائد على الاقل فهل يجب عليه الاتمام فيه ويجب ايقاعه على الوجه المامور به في الواجب
من كونه في حال الطمأنينة وغيرها من هيئات الواجب ام يجوز تركه وتغييره عن الهيئة الواجبة كتخيير
الاول لافتراض كونه موصوفا بالوجوب ولا ينافيه تركه بالكلية كما تقرر ويكون المكلف مخيرا
ابتداء بين الشروع فيه فيوقعه على وجهه وبين تركه ويحتمل الثاني لان جواز تركه اصلا قد يقتضي
جواز تبعيضه وتغييره عن وصفه مع كونه ذكرا ثم بالطريق الاولى فيبقى قابلا منظورا اليه في ذاته فان
لايق وصف الوجوب كان واجبا وترتب عليه ثواب الواجب وحكمه والا فلا ولا قاطع
بايجاد الامرين فلينا خط ذلك انتهى اقول بناء على المقرر من كون الزائد والناقص فردين للكلي

المتحقق

المتحقق في ضمن كل واحد منها وان الزائد افضلها وحصول الامتثال بالاقل ليس من حيث انه جزء للزائد
بل من حيث الفردية وكذا بالزائد ليس من حيث تحقق الناقص في ضمنه بل بسبب استقلاله والمناط هو قصد المكلف
واختياره فالحق عدم تخصيص احتمال الاول وظهور الثاني لانه اذا اختار الزائد وشرع فيه صدق انه عمل واجب
يتلبس المكلف به فاذا ابطله وغيره صدق انه ابطل عمله المشغول الذي يتلبس به من غير عذر وان رجع الى عمل آخر
فدخل تحت عموم النهي لان الادنى او ابدله غير الباطل ثم ان جواز الترك مطلقا لجواز التبعيض والتغيير او تنبيه
فضلا عن ان يكون مستلزما له بالطريق الاولى كيف ولو تم ذلك لزم ان يجوز للمختار الصوم على العتق او الاطعام
فيما يكون الكفارة تخييرية تبعيضه وتغييره فان قلت يجوز ذلك لو اتى بخصلة اخرى قلنا هذا اول النزاع
لدخوله تحت النهي وعليك بالمخرج سلمنا لكن الفارق بينهما ثابت لان العدول الى الخصلة الاخرى هناك اختياري
وفي موضع النزاع اضطراري بمعنى انه لما اتى بالزائد في الناقص بعد الشروع على انه يلزم ان يكون الاتي
بالناقص مع اشتراط النية فيه لان ما نواه وهو الزائد لم يأت به وما اتى به وهو الناقص لم ينوه والاصل
عدم جواز العدول والاكتفاء بمثل هذه النية حتى يثبت خلافه لان ما يستفاد من الادلة الدالة
على اعتبار النية في العبادات هو النية الابتدائية المقارنة للشروع وايضا لا نم جواز ذلك لانه مطلق
لان صلاة غير المتطهر يكون ذكرا مع حرمتها فالاقوى الاول ويظهر ثمرة النزاع في بعض المسائل جملة
وفرعا التسمية وهي اتصاف الزائد بالوجوب وعدمه وعلى تقدير الوجوب وجوب المضي فيه بعد الشروع
وجواز تغييره في تحقق العتق والعدالة والوقوف والنذور والتعاليق والوصايا وعبادات الاستيجار
اذا اشترط الاجير على المستأجر الاتيان بالواجب تبعا للقوم ولا اكتفى هنا بمحل الاكثر فقط فتأمل
والشفع الفردي واشتراط ان يذكر فيهما شرذمة من احوال المندوب والمباح
تبعا للقوم ولا اكتفى هنا بمحل الاكثر الا في المندوب ومادته جاءت لغة لمعان منها البكاء على
الميت وعد محاسنه وهذا المعنى هو المبحوث عنه في النحو ومنها الدعاء يقال ندبه لامر فانتدب اي دعاه
له فاجاب ومنه قولهم الحمد لله الذي احل النكاح وندب اليه ومنها الخطر ومنها اثر الجرح اذا لم يرتفع
عن الجلد واصطلاحا ما عرفت سابقا في حد الحكم ومن مرادفه المستحب والمسنون وهو غير مأمور
حقيقة على الاصح ولا يطلق عليه هذا الاسم الا مجازا خلافا للعلامة واتباعه والكرخي وابا بكر الرازي

في ان المندوب والمباح تكليف ام لا

والقريب من اثر المحققين وان ادعى العضدي ان اثر المحققين على خلاف ذلك اذا ثبت وحدت
حلافة لنا ان لفظ الامر موضوع للوجوب فقط كما يجيء في الفصل الاول من المنهج الثالث حيث قال
الامر طلب فعل بالقول استعلاء واذا ثبت كونه حقيقة في الوجوب فقط لم يكن في غيره حقيقة من زا
من يستعمل فيه والا لزم اجتماع الحقيقتين والمجاز وهو الفوه كالقاضي ابي بكر والعضدي وبعض الاشاعرة
فالفرق في اصل الدعوى فانهم قالوا بكونه مامورا به حقيقة ووافقونا في الدليل الدال على انه غير مامور به
وهو قولهم بكون الامر حقيقة في الوجوب فقط مصرح عليه باية البرهان وهذا اعتراف عليهم والعجب
منهم تسليم المقدمات وانكارهم النتيجة والجمع بين كلاميهم مشكل كما قاله الشارح الفاضل الا ان يقال اشارة
من غير تكلف الا ان يقال ان مرادهم من كونه مامورا به حقيقة انه راجح مطلوب حقيقة وحمل كلامهم الثاني
على الفعل لكنه بعيد لان الاول هو المستدل على مختارهم بانه اي المندوب طاعة اجماعا فهي اي الطاعة
مطلقا سواء كان للاوامر او كفا عن النواهي بناء على ان المطلوب بالنهي هو الكف او الطاعة
التي هي فعل بناء على القول المقابل فعل المامور به كما ان المعصية المقابل لها هي ترك المامور به وهي تعم
احد الاقسام للامر فان اهل اللغة اتفقوا على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة
مشترك بين الاقسام وداخل في حقيقتها ونحن نجيب بالرد عليهم ونقول فان ارادوا بقولهم كل
طاعة فعل المامور به ولكن نقسم مشترك بين الاقسام ان ذلك بطريق الحقيقة منعنا لكلية الكبرى لان
الامر ينقسم الى اقسام ليس فيها حقيقة اتفاقا كالتسخير والاهانة والتعجيز وغير ذلك او بتسليم الخصم كالاباحة
والتهديد ولان الطاعة تحصل بالمندوب الذي هو اول البحث ومصدر النزاع والفرق بين
الطاعة والمعصية غير تام لان بفعل المندوب تحصل الطاعة وبتركه لا تتحقق المعصية لان الطاعة
عبارة عن فعل ما يترتب به الثواب سواء تركه مستلزما للعقاب ام لا ولو سلم فالصغرى ممنوعة او
ارادوا الاعم من الحقيقة والمجاز فذلك لم ينفعهم اذ اللازم حينئذ غير مقصود والمقصود غير لازم
ويدل على المختار قوله صلى الله عليه واله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقول بريرة المعتقة
له صلى الله عليه اتامرني بذلك قال لا انما انا شفيع ولاشك في استحبابها واعلم ان البحث في هذه المسألة
مبني على البحث في مسألة الامر فمن اختار هناك اختصاصه بالوجوب لم يقل بكونه حقيقة في غيره

ولو صدر

ولو صدر منه لما امتثلوا ولطعنوا فيه بخلاف صيغ التأديب فيه لو امكن والا فلا نزاع ومن اختار الاعم ثمة فلا نزاع لنا معه في هذه
المسألة واما النزاع في هذه المسألة فلان الخصم مع قوله بالاختصاص خرج عن القانون واختار ما يظهر في المقام
فلذا وجب التنبيه بالرد عليهم في عنوان على حدة الثانية قيل والقائل الحاجبي والعضدي وجماعة منهم المباح
وهو في اللغة بمعنى المشهور مأخوذ من البوح اي الظهور وفي الاصطلاح ما عرفت سابقا ويراد منه هنا ما في الجلال الذي هو حسب
ما عدا الحرام من الاحكام الخمسة ان كان بيانا لمجموع المضاف والمضاف اليه والاحكام الاربعة او الثلثة ان
كان بيانا للمضاف فقط والحاجبي والعضدي خصصوه بالوجوب والتعميم احسن كما لا يخفى وانما صدر المسألة بلفظ
قيل تنبيها على ان التردد فيه في الكتب ليس في محله لكون هذا النزاع لفظيا كما سيأتي انشاء الله هكذا قال في الحاشية
فقالوا الجنسية بين كل واحد من الاحكام نوع من الجنس وهي تحت جنس الحكم وغير الحرام تحت الجواز اللابتر لاما
لزوم خلو النوع وهو الواجب والمندوب والمكروه عما هو حقيقة الجنس وهو التساوي بين الفعل
والترك بيانه ان حقيقة الجنس داخلة في النوع فلو كان المباح جنسا للاحكام الثلثة لزم ان يكون نوع
الواجب مشتملا على حقيقة جنسه وهو باطل بالضرورة فالملزوم مثله وقولهم في الجواب عن هذا الدليل
ودفع هذا الايراد ان المباح هو ما اذن فيه والاذن حاصل فيما عدا الحرام بالضرورة مع اختصاص كل
واحد بفصل مميز ولا معنى للجنس الا ذلك فهو غفلة عن فصله اي المباح وهو جواز الترك من غير رجحان
فمعنى المباح هو الاذن في الفعل والترك سواء وبهذا المعنى لم يتحقق في شيء من الثلثة نعم لو اخذ لا الى شيء
كما هو المتبادر من المباح لكون جنسا مرادفا للجواز بالمعنى الاعم والظاهر ان مراد الخصم ذلك وان النزاع
لفظي كما قاله جماعة كثيرة منهم العلامة في النهاية وفرع الاول المندوب ليس بتكليف وفاقا للمشهور وخلافا
لابي اسحق الاسفرايني محتجا بانه لا يخلو من مشقة لانه سبب للثواب فان فعله حصل له المشقة وان تركه شق
عليه فوت الثواب بل ربما كان اشق عليه من الفعل والجواب ان التكليف عبارة عن الحمل على
فعله لا مندوحة للمكلف في تركه والاذن في ترك المندوب يرفع المشقة والكلفة عنه وما ذكرت
من ان تركه المستلزم لفوات الثواب ايضا مشقة فهو مدفوع بان الترك ليس مما امر به الشارع ولا حجر
فلا دخل له في التكليف الثاني ان المندوب لم يصر واجبا بالشروع فيه الا ما خرج بالشارع به
كالاعتكاف يوم الثالث وهو خارج عن القانون اجماعا والجمهور ممن خالفنا ووافقنا في

ذلك خلافا لابي حنيفة فانه اوجبه بان قوله المتطوع امير نفسه ان شاء افطر وان شاء صام ولقوله صلى الله عليه وآله لكل امرء
ما نوى وانما الاعمال بالنيات ومثال ذلك ينقلب المندوب بعد الشروع بالواجب لم يتحقق هذا المصداق
لان من خواص المندوب جواز تركه فلم يكن ما فعله هو المنوي ولا استصحاب ود الاصل الثالث ان المباح حكم شرعي
مطلوب سواء ثبت بالعقل او النقل بناء على التلازم بينهما وتوقف بعدم التلازم او اختصاص الحكم الشرعي بما ثبت
بالنقل فالمنفى دون الاول ومعلوميته قبل الشرع لا تخرجه عن الحكم الشرعي كسائر الاحكام فخلاف البعض مستدلا
بذلك ضعيف والتعبير يحتمل بالكليف لا ادرى في المندوب والطريق اولا والاختلاف في حسنه مبني على الاختلاف
في تفسير الحسن فلو فسر بما لا حرج في فعله او بما للفاعل المختار ان يفعله او بما لا مدح فيه ولا ذم كان حسنا ولو فسر
بما يستحق فاعله التعظيم او المدح او الثواب لم يكن ايضا هو لم يكن مأمورا به خلافا للكعبي وسيجيئ البحث فيه ان شاء الله
فصل في بيان معنى الصحة والبطلان وما يكون موقوفا على الوجهين عبادة كان او غيرها والخلاف في تعريف
الصحيح من الاول والخلاف في الفاسد مبني على الاختلاف في الصحيح فقال المتكلمون صحيح العبادات ما وافق
الشرع وحصل به الامتثال سواء كان مسقطا للقضاء ام لا فيكون الصحة عبارة عن الاتيان بالعبادة على
وجه قرره الشارع وفي لو عكس لمنع ونقض طرده بالمحال وفيه ما فيه يعني ان هذا التعريف يصدق
على المحال مع انه ليس من افراد المعرف وقوله وفيه ما فيه اشارة الى ان المتبادر من الموصول ما يكون
موقوعا على الوجهين ويدخل تحتهما والمحال ليس بهذه المثابة فلا نقض به ولا يذهب عليك ان
هذا التعريف يصدق على صحيح العقود والايقاعات على مذهب من قال بقبضة النهي الفساد مطلقا
ويتسع يكن تقريره على وجه يعمهما مطلقا وقال الفقهاء صحيحها ما اسقط القضاء المعروف على تقدير العقد
بمعنى ان الفعل المكلف على وجه يمنع هذا الوجه من حيث هو من التكليف به ثانيا ولو فرضنا دعاه
ما ذكر لايرد ان سقوط القضاء فرع وجوبه كما لا يخفى والصحيح يرفع النقيضين الاتيين طردا وعكسا فينتقض
ونقض عكسه اي عكس هذا الاخير بصحيحه صلوة العيد ولكن لا قضاء له بل يقع جميع الاوقات اداء كصحيحة
الزكاة والنذر المطلق والقضاء ايضا والنوافل الغير المرتبة الى الوقت بعد على ظاهره المستفاد منه
الاتيان بالقضاء او ذكره في وقته ونقض طرده بفاسد ما يصدق الحد عليها الا اول بان المراد بسقط
القضاء عدم وجوبه بعده الا ولا دعوى شطره في التفسير ويمكن دفعه ايضا بتعميم القضاء على وجه يشمل الاعادة

في الصحة والفساد

ايضا فان العيد وغير الموقت وان لم يكن لهما قضاء لكن الاعادة ثابتة لهما ولم اطلع لي الان على احد
وجهه بهذا التوجيه وظني ان هذا موجه وكما كان ما دون الرأي من احدين الاتحاد لقدر الاصوليون لبيان
الفرق وبينوا الثمرة منه للمتكلمين فقالوا وتحقق ثمرة الخلاف بين الفريقين في تحقق وقوع الصلوة من
المكلف بظن الطهارة او ظن دخول الوقت وكون ذلك او ظهر وانكشف عنده خلافه وعلم بعدم الطهارة
او دخول الوقت فهي صحيحة عند المتكلمين لانها وافقت الشرع لعدم كونه مكلفا وقت اتيانها الا بما وجب
القضاء بامر جديد لا دخل له في الامر الاول وفاسدة عند الفقهاء لانها لم تسقط القضاء وفيه نظر لان المراد
اما على الواقع ونفس الامر او على ظن المكلف فان كان الاول فلانه حصول موافقة الشرع في الواقع
والا لم يجب عليه القضاء وهو ظاهر فلم يصدق على الصلوة المفروضة شيء من التعريفين وان كان الثاني
فكما انها وافقت الشرع بظنه اسقطت القضاء ايضا بظنه والقول بان المدار في سقوط القضاء على
الواقع وفي موافقة الشرع على ظن المكلف تحكم بحت وزور صرف فاحتبوه والتحقيق انه لا فرق بين
الحدين ولا نزاع بين الفريقين بل عبارتاهما شتى وحسنك واحد وعلى تقدير ثبوت الفرق وتحقق
الخلاف لا يظهر ثمرته فيما ذكر نعم ان يظهر فيما لو نذر ان يعطي كل من ادى صلوة صحيحة دينارا واتى احد بمثل هذه الصلوة
فعلى الاول يجب عليه الوفاء دون الثاني وقس عليه الايمان والعهود والاوقاف والتعاليق
هذا الذي ذكر معنى الصحيح في العبادات واما صحيح العقود وهي ما يحتاج الى موجب وقابل معا كالبيع والاجارة
وهي ما يكتفى فيه بالموجب فقط كالطلاق فهو ما يترتب عليه الاثر الشرعي من انتقال المبيع الى المشتري والثمن
الى البائع في البيع وحل الاستمتاع تاما في النكاح المنقطع وهو مع التوريث وغيره من الاحكام في
الدائم ورفع علاقة الزوجية في الطلاق ورفع سلطنة المولى عن العبد في العتق ونحو ذلك والتقييد
الاثر بالشرعي ليخرج من الحد ما يترتب عليه اثره الواقعي كالمسافة المترتب عليه الوصول الى المكان
او غير الاول او الثاني كالزمان والرطب المترتب عليهما اثرهما اعني التبريد والتسخين لكن
يرد فيه ما ليس من المحدود كالقتل المترتب عليه اثره الشرعي وهو القصاص والزنا والسرقة والمترتب
عليهما اثرهما وهو الحد الا ان يقال الاثر في عرف الفقه واطلاقه اي مطلق الصحيح عبادة كان او غيرها
بمعنى الحد المذكور لغير العبادات لجاز كما في جمع من المحققين كالعلامة والمصنف بل يكون احسن

لان تقتضي ترتب الاثر بالمعاملات كان لا مقتضي لتحققه في العبادات ايضا ولان ورود النقض عليه اقل
من الاول وح يرجع النزاع بان الفريقين في تفسير الاثر فعند كل منهما هو عبارة عن ما نقل عنه وكيف كان
فهذا التعريف تعريف بالفائدة والثمرة لان كلا من موافقة الامر وسقوط القضاء وترتب الاثر هو غاية
الصحة وعلاقة ثمرة الفساد ومثل هذا غير جيد لعدم الحمل الا ان يرجع الى الحد باللازم ولو عرف مطلق الصحيح
بما استجمع شرائطه الشرعية لكان اسلم والباطل مطلق سواء كان من العبادات او غيرها ما قابل الصحيح منها
فالعبادة الفاسدة ما لم يوافق الشرع او لم يكن مسقطا للقضاء والمعاملة الباطلة ما لم يترتب عليه اثره
الشرعي وفي الكل ما لم يترتب عليه الاثر الشرعي او ما لم يستجمع الشرائط وهو مرادف الفاسد خلافا للحنفية فانهم
فرقوا بينهما وقالوا الفعل ان كان مشروعا باصله ووصفه فهو صحيح وان كان غير مشروع بهما فباطل كالصلوة
الفاقدة لبعض الشرائط والاركان وكبيع الملاقيح والمحاقلة والمزابنة فان المشاهدة والقدرة على التسليم
بالفعل من اركانه والاضافة في البيع الشرعي وكلاهما مفقودان فيها وان كان مشروعا باصله دون
وصفه فهو فاسد كالصوم في العيد وبيع الربا فان الصوم مشروع باصله في ذاته وغير مشروع بوصفه
فيتبع بالوصف وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم وبيع المشتمل على الربا مشروع من حيث هو
بيع ومقابلة مال بمال غير مشروع من حيث وصف الزيادة وقالوا اذا طرح تلك الزيادة صح
البيع الاول ولم يحتج الى عقد جديد لصيرورته مشروعا بالوصف ايضا فانهم بالتثليث وهذا الفرق
تحكم لا يدل عليه العقل والنقل الا ان يكون هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه وثمرة النزاع على مقتضاهم
ظاهرة فصل في بيان ما لا يتم الواجب الا به ويعبر عنه بمقدمة الواجب وما يتوقف عليه الواجب
المطلق اعلم ان جميع الواجبات بالنسبة الى مقدماتها الغير المقدورة مشروطة ومقيدة وان اطلق الواجب
عليها بالقياس اليها كاطلاقه على القسم الثاني فمجاز من باب ما يؤول اليه وهي المقدمات التي تعتبر
في تحقق التكليف واما بالاضافة الى المقدمات المقدورة فتنقسم الى قسمين مطلق كالصلوة بالنسبة
الى الطهارة وستر العورة ومقيد كالحج بالنسبة الى الاستطاعة والزكوة بالقياس الى حصول النصاب
وان كان مطلقا بالقياس الى بعض اخر كقطع المسافة بالنسبة الى الاول والاخراج بالنسبة الى
الثاني فالاطلاق اضافي واطلق عليه المشروط ايضا ويعبر عن مقدمات الاول بمقدمة الوجود والمقدمة

(Margin note:) في بيان مقدمة الواجب

والواجب

والواجب ومن الثاني بمقدمة الوجوب والحكم وهي اما ان تكون شرطا وسببا او مانعا وكل منها اما ان يكون عقليا
كوضع السلم والصعود عليه مثلا بالنسبة الى الكون على السطح او عاديا كاحضار الطعام والاكل بالنسبة الى حصول الشبع
او شرعيا كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ولا اولوية بالاضافة الى وجوبها على المكلف والشرط هو الذي يستلزم
عدمه العدم ولا يستلزم وجوده الوجود والسبب هو الذي يلزم من كليهما كلاهما لذاته وبهذا القيد احترز عن مقارنة
السبب وجود المانع او عدم الشرط او تحقق سبب اخر بدلا عنه وهما قد لوحظا بالنسبة الى الحكم الشرعي فكانا من الاحكام
الوضعية وقد يلاحظان بالقياس الى موضوع الحكم وح يكونان من المقدمة ولم يتوقف على وضع الشارع وجعله
وهل يجري هذا النزاع في جواز الواجب او يختص بالامور الخارجية الاظهر نعم وهو الظاهر من صاحب المعالم
لما نراه فانه قال شرطا كان او سببا او غيرهما وكذا كل من عبر عنه بما لا يتم الواجب الا به او ما يتوقف عليه
الواجب فظاهره الشمول بخلاف من عبر بمقدمة الواجب وذكر العلامة ره والشيخ والسيد العميد ره في شرح
من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة فقال السيد في شرح العبارة فان شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة
في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة فيها مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء
ملازم للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم وبشاركه بمختاره من وجوب مقدمة الواجب وهو صريح
في التعميم والظاهر الثمرة في جزء لم يرد فيه امر بخصوصه لمن قال بوجوب المقدمة قال بوجوبه والا فلا والظاهر
ينقسم مقدمة الواجب الى التوصلي وهو الذي يكون المطلوب منه التوصل والوصول الى الغير ولم يترتب عليه
في حد ذاته كالاستقاء والغرق المقصود منه احياء النفس المحترمة وكازالة النجاسة عن الثوب والبدن المقصود
منها حصول التنظيف لاجل الصلوة ويمكن ان يكون شيء واحد توصليا وغيره كالطهارة فانها من حيث كونها
شرطا لصحة الصلوة توصلي ومن حيث استحبابها في نفسه غير توصلي او مخصوص بالواجب النفسي وهو خلاف
التوصلي بمعنى الشمول وبتقرير ان النزاع كما يجري في مقدمة الواجب يجري في مقدماتها ايضا لان الواجب التوصلي
هو المقدمة وان تعلق به الامر في بعض الاحيان واطلاق الواجب ينصرف الى النفسي واطلاقه على التوصلي
يفتقر الى القرينة وكذا الواجب الشرعي والشرطي وذكر البعض المقدمة في المبادي الاحكامية وبعضهم في
الادلة العقلية وجهه ظاهر لكونها مما يتوقف عليه الحكم والكون الحاكم بوجوبه هو العقل اذا تقرر ذلك فاعلم انه
لا خلاف في عدم وجوب المقدمة اذا كانت من قبيل الثاني وانما النزاع في القسم الاول مطلقا او تركا لعدد

الشارع على لابديتها عقلا بمعنى ان العقل يستقل بوجوب ذي المقدمة او صحته او العلم بوجوده او صحته ايا ما كان بدونها
وهي المعبر عنها بالوجوب الشرطي وقسمه الشهيد رحمه الله في قواعده قسمين قسم يكون تركه مؤديا الى عقاب وسماه بالواجب
الغير المستقر ايضا ومثل له بالطهارة المشروطة في صحة الصلاة فلو خالف تاركها لكان الصلاة فلو فعلها مع ذلك لم تصح الصلاة فلا
تركها فيكون منشأ لاستحقاق العقاب في بحثه وقسم ليس كذلك ومثل له بوجوب الترتيب في الاذان وجوبا شرطيا
وقال لو لم يحصل هذا الترتيب لم يكن منشأ للعقاب ولا يكون المخالف آثما وفي الفرق نظر اذ بتركها وجه
في ترك المطلوب فتأمل فيه وهو يجمع بعض الاحيان مع الوجوب الشرعي ولكنه بينهما عموم من وجه كالوجوب الغيري
والوجوب النفسي فذهب الاكثر من المعتزلة والاشاعرة بل ومن الامامية ومنهم المحقق الى ان ما يتوقف الواجب
عليه مقدورا الذاتية او لواسطة وعلى هذا الشيخ جميع الافعال التوليدية سببا كان او شرطا شرعيا او غيره او غيرهما
واجب سواء وجب وجوب ذي المقدمة بالعقل او النقل او بالاجماع وقوله مقدورا كما افاده الي انه مقام
نبه على الاغماض عن الاعتراض الذي اورده على من قيد الواجب بالمطلق من ان الكلام في الواجب
بالفعل لا الواجب بالقوة وعلى هذا يكون احترازا عن المقدمات الغير المقدورة التي يكون الواجب
بالاضافة اليها مشروطا وبالقوة كالصلوة بالنسبة الى الطهارة عند عدم القدرة عليها وقال بعضهم ذكره وان
حيث الاغماض عن ذلك يمكن ان يجعلها لا مؤكدة او تقرا مقدورا بالرفع فيكون خبرا ثانيا عن الموصول
وعلى الاحتمال الاول يكون في العبارة اشارة الى الاعتراض المذكور انتهى ولا يذهب عليك انه بعد ذلك
كله لا يخلو عن مناقشة والمراد بالوجوب المتنازع فيه هو الشرعي لما عرفت ان وجوب الشرطي وبتقرير وجوب الكل
بمعنى المذكور محل وفاق والوجوب الشرعي هو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ويستفاد من اللفظ
باحدى الدلالات الثلاث او يستفاد من العقل عند ورود الخطاب مقصودا للمتكلم من الخطاب حيثه
او كان مقصودا له في الواقع وان لم يشعر به ولم يقصده بمعنى انه لو شعر به لقصده حتى يشمل دلالة
الاشارة وان لم يعقل بهذا الشق في الخطابات الشرعية وهل يكون تبعيا محضا ولو تسليما هو فليس المراد
منه الا الوصول الى ذي المقدمة او يكون نفسيا ايضا الظاهر الاول من صاحب المعالم ره وليس كلام
بالاتفاق عليه حيث قال في مبحث الامر بالشيء المنهي عن ضده ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب الاثم
الواجب الاثم مطلق على القول بانه ليس على حده من الواجبات والا لكان اللازم فيجوز الا

وجب

وجب بحج على الناس فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة المشي
بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما يشهد بانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب
فيها انما هو لتوصل به الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء
غايته انتهى والشاذ في الظهور من المستدل على اثبات المطلب المزبور في المبحث المذكور يلزم اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد لو لم يكن كذلك وكذا من تبعه في ذلك والسيد الشارح فيما كتب للعبد وهذا انما يتم على تقدير ان يكون
وجوب المقدمة نفسيا مستقلا والا فلا ضير ولا محذور في اجتماعهما اذا كان احدهما نفسيا والاخر توصليا لاختلاف
جهته وفي بعض عباراتهم التصريح بذلك لكنهما يشتركان في ترتب الثواب والعقاب عند جماعة وقال الاخرون
باختصاص الترتب بالنفسي ومما نقل من العلامة الظهور بثمرة الخلاف فان المكلف اذا اتى بالمقدمة حيث
يكون توصليا محضا على وجه غير سائغ برئت ذمته من التكليف على القول الاول لحصول المقصود وهو ان
يبذل المقدمة وان قلنا باستحقاق العقاب ولم يبرا على الثاني ويجب عليه الاعادة بوجه مشروع وظاهر ان الكلام
بذي المقدمة لا يدل على وجوب المقدمة مطابقة ولا تضمنا بل لو دل لكان التزاما وهي اما لفظية او عقلية
واللزوم اما ان يكون في الذهن وهو المبحوث عنه والمعتبرة في علم الميزان او في المراد ايضا بمعنى ان يكون
لازما من الكلام مرادا عند متكلمه يشعر به حين التكلم او لا وهو المنظور فيه والمناط عند الاصوليين بل وفي
البيان ايضا ولذا اعتبرت عندهم اللزوم العقلي الذي ما به بانه الشيء والتصديقية اما ان يكون بينا بالمعنى
الاخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم فقط كتصور البصر عند تصور العمى وتصور الحركة عند
تصور السكون على الاصح او غير بين وهو الذي يلزم من تصورهما وتصور النسبة بينهما الجزم باللزوم كلزوم الزوجية
للاربعة ولزوم المفهوم للمنطوق ولزوم المقدمة لذيها عند القائلين بالوجوب من هذا القبيل فانهم
قالوا ان الخطاب بذي المقدمة ينحل الى خطابات متعددة يتعلق كل واحد منها لنفسه والباقي بالمقدمات
مع ان الخطاب بالمقدمات ايضا لفظي ونقل عن بعض الافاضل من المتاخرين مع قوله بوجوب المقدمة
ان الخطاب بها عقلا بل هو الظاهر من بعض ادلة الاصوليين ايضا بمعنى ان الامر عند الامر بذي المقدمة
خطابين لفظيا وهو المتعلق بذي المقدمة وعقليا مرة يتعلق بالمقدمة ولا فرق بينه وبين اللفظي في
استفادة الحكم الشرعي منها وترتب الثواب والعقاب على الامتثال والمخالفة بمقتضاها وفي هاتين

حجية حكم الرسول الظاهر والباطن بناء على التلازم بين حكم العقل والشرع كما هو التحقيق وفيه ان يدرك العقل بعد ما خطه
الخطاب وشيء آخر ان ذلك الشيء يكون لازما لذلك الخطاب مرادا عند المتكلم كاشفا عن اعتقاده وان لم يقصد
من خطابه ولم يتفطن به ولم يدل الخطاب عليه وضعا ويعبر عنه بدلالة الاشارة كدلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا المقصود منه بيان حق الوالدة وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين المراد منه بيان مدة
الرضاع على اقل الحمل وهو ستة اشهر ولا ريب في حجية هذه الدلالة فلما تحققت سواء كانت في احكام الوضع كالمذكور
او الشرعي وليس ذلك الخطاب بالنسبة الى الحكم المستفاد منه وبالنسبة ايضا والاظهر الاصح ان وجوب المقدمة من هذا
القبيل كما يأتي بيانه انشاء الله ولذا لم نقل بترتب الثواب والعقاب عليه لعدم ثبوت الترتيب على التبعيات من
حيث هي وان كان بعض الادلة يوهم ذلك لكن الظاهر من العقاب بالوجوب الوجوب الاصلي المنشأ
للترتب وعلى هذا لا كساكة في اجتماع هذا النوع من الوجوب مع غيره من الاحكام الاصلية وكذا لا يجتمع مع ما
مرت الاشارة اليه وهذا القسم من اللزوم داخل في البين بالمعنى الاعم فالبين المذكور اعم من ان يكون
مستفادا من نفس الخطاب او من العقل بمعونة الخطاب بخلاف الاخص فانه مختص بالمستفاد من
من الخطاب وكون وجوب المقدمة تبعيا هو السر في عدم اجتماعه مع النهي على الوجه الذي اذ لا التكليف بها
عن نهي غير مشروع والاتيان بنفسه اذا صدرت من غيره ولم يعتبر النية والارادة فيها كازالة النجاسة
عن الثوب والبدن بالمتنجس بل الصلوة حتى وجوبها فلو ازالها بماء مغصوب او على وجه الرياء والتوصيف
المحض حصل المطلوب وصح الصلوة وكذا لو ازالها غيره ولا يتوهم عدم تمامية هذا الكلام لثبوت البطلان
والاعادة بالنسبة الى كثير من المقدمات لان الكلام في المقدمات التي لم يرد فيها نص بخصوصها اما ما ورد فيه
ذلك فهو من اول وجوبها تبعيا يتعلق به الوجوب بنفس متعلق فيه وجوبا غيريا والغنى كما سبق الفا وما ذكرتم
من قسيمي الثاني في الاول دقيق والقائل اجرى في محضره وظاهر المصنف في الشرح ان كان ما يتوقف عليه الوجوب
شرطا شرعيا له بان يعلم مشروطيته به من قبل الشرع كيف كان فهو واجب والا فلا يجب واستدل على الاول
بانه لو لم يجب لم يكن شرطا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو لم يجب لجاز تركه وح اما ان يكون
الاتيان بالمشروط اتيانا بجميع ما امر به ام لا والثاني خلف لان الفرض انحصار المأمور به في المشروط فيكون
الاول حق ويلزم منه تمامية المأمور به بدون الشرط ويترتب عليه عدم توقفه على الشرط هف وانما البطلان الشرط

فظ

فظاهر لكونه خلاف الفرض والجواب اما اولا ان هذا الدليل جار في جميع المقدمات شرطا كان او سببا شرعيا
او غيره بل في البعض بالطريق الاولى فتخصيصه بالشرط الشرعي كان ما يختص وهو باطل واما ثانيا فباختيار الشق الاول ونقول
ان الاتيان بجميع المأمور به يكون ممتثلا وهو مرادف للصحة او مستلزم لها وهو باطل بالضرورة قلنا لانم ان الاتيان
بجميع ما امر به مطلقا يكون ممتثلا بل الاتيان بالمأمور به على وجهه يحقق الامتثال والمأمور وان اتى بالمأمور به
لكن لا على وجهه لان من وجهه الاتيان بالشرائط ولم يتحقق والجواب بعض الافاضل المعروف عنه باختيار الشق
الثاني وقال لعدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعضه بل يجوز ان يكون
لفوات وصف من اوصافه كيفية بسبب هذا الوصف وكون ما يستلزم علامة عدم المأمور به جيدا
اول الكلام وهذا التقرير وان كان قريبا مما ذكرنا لكن لا يخلو عن نوع مناقشة ولهذا عدل عنه وهذا الجواب
يتم على من استدل بهذا الدليل على وجوب غير الشرط الشرعي ايضا من المقدمة ويمكن ان يجعل كلامه على الممتنعية الشرط
من السبب ومنه وان الوجوب بالنسبة الى غير الشرعي من العقلي والعادي مقيد لا مطلق فيطابق مذهبه على المشهور
وهذا الاحتمال وان بعد للاعتراض من وجه لكن يزيده من جهة اخرى وقد استدل على الشافي بانا نثبت وقال
الوقفية بوجوب السبب مطلقا دون غيره وعزاه العلامة ره وجماعة الى السيد الاجل المرتضى قدس سره وانكر عليهم
جمع من المتأخرين ذلك معللا بان كلامه رضي الله في الذريعة وشرح الدليل على الحكاية وان اردتم ذلك اول النظر
والتحقيق ان ينظر في مدارك الانتساب فان كان غير عبارة الكتابين من تصانيفه فالحكم مع المنتسب ولا وجه
للانكار لان كتب السيد كثيرة غير منحصرة فيهما وان كان عبارة المذكورة في الكتابين فالمعترض مستظهر لانها
لا تدل على ما نسب اليه بل ظاهره في مطلب آخر فانه قال بعد حكاية اطلاق القول بوجوب المقدمة عن بعض العامة
والصحيح التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير
سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم افاد في الاحتجاج لا عتبار
وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه
مقدمات الفعل كما يجب هو نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع
الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا انتهى وانت اذا تأملت مضمون الكلام وجدته غير ملائم للعنوان المشهور

وهو البحث عن مقدمة الواجب ودلالتها انه اذا صدر من الشارع او غيره امر وعلم توقف المامور به على امور فهو
عند الاطلاق مشترك بين كونه مطلقا ومشروطا بالنسبة اليها ولا يحمل على احدهما بعينه الا ان يدل دليل عليه الا اذا
كان الموقوف عليه سببا للمامور به فتوهم كونه مطلقا وهذا مبني على مختاره في جميع المباحث من ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ولذا قال بالاشتراك في اكثر الموارد التي قال المشهور فيها بالحقيقة والمجاز وتوقف في الحكم وعلى
هذا لا يكون مخالفا للمشهور بل موافقا لهم ان ثبت مطلقية الوجوب وهذا الاصل موهون كما عرفت كحقيقة
في بحث الحقيقة والمجاز ويجيئ الاشارة اليه ايضا انشاء الله في موارده والصيغة في الصورة المفروضة الاصل يقتضي
ان يكون المامور به مطلقا لا مشروطا لان الامر حقيقة في الوجوب على الاصح والسيد ره قال بذلك في الشرع
وان ورد على اصله في اللغة واذا دار الامر بين ان يكون الوجوب مشروطا بشيء او غير مشروط به فالاصل
عدم الاشتراط حتى يثبت خلافه والاشتراط خلاف الاصل ولانه على تقدير الاشتراط يلزم ان يخرج اللفظ عن
من معناه الحقيقي الى المجاز لما عرفت من ان اطلاق الوجوب على الواجب المشروط مجاز من باب اول الامر
والاصل في مثل هذا المورد الحمل على الحقيقة اتفاقا ولا فرق في اجراء هذا الاصل بين الصحيحي والاعمي الا ان الاظهر
ان ما ذكره من غرض السيد من هذا الكلام وضعف المبني عليه هو مراد صاحب المعالم ره من قوله بعد نقل كلام
السيد ره محقق تحقيق وهذا كما تريه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل
وما اختاره السيد ره محل تامل لما بينه شارح الفاضل الما زندراني في حاشيته على المعالم في بيان هذا العبارة
وفرق السيد بين السبب وغيره من المقدمات بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود
السبب اذ مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط
وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة مثلا بشرط اتفاق حصول الطهارة
كما في الزكوة والحج وهذا التفريق حق لعدم تحقق مشروطية المسبب بالقياس الى السبب كما قاله السيد اذا كان
المراد بالسبب العلة التامة للمسبب او جزء اخيرا له واذا كان اعم من ذلك فلم يتم على الاطلاق واستدل
المفصل بين السبب وغيره بانه لما كان المسبب غير متخلف عن السبب وجودا وعدما فكان المسبب فقط
غير مقدور للمكلف وما لم يكن مقدورا امتنع ان يتعلق التكليف به بل القدرة على المسبب باعتبار
القدرة على السبب واما اذا كانت المقدمة شرطا او فردا على تقدير النزاع منه فلا يلزم فيه ذلك لانفكاك

وجوده

وجوده عن وجود المشروط في الحكم وملخصه ان المسبب لا ينفك عن السبب وجودا وعدما فلو كلف بالمسبب دون السبب
لزم اما تحصيل الحاصل اذا كان واجبا او الممتنع اذا كان ممتنعا وبذلك ان المكلف به عند هذا القائل هو السبب لا المسبب
فينعكس الامر بل يخرج عن محل النزاع ويظهر من المحقق التفتازاني وجه عدم الخلاف في وجوبه والجواب انه يكفي في
جواز التكليف مقدورية المامور به ولو بواسطة والمسبب وان لم يكن مقدورا لذاته لكنه مقدور بواسطة السبب

مقدور بواسطة

ولا يلزم من الامر بالمسبب دون السبب تحصيل الحاصل او الممتنع لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
كما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والامكان والا لزم عدم اثمية الفسقة والفجرة والكفرة لان مع
عدم ارادتهم الطاعة يمتنع صدورها عنهم على ان هذا الدليل يجري في غير السبب من المقدمة في الجملة ايضا والاجماع
في محل النزاع ثم وما قيل من ان هذا الدليل مستلزم لرفع التكليف اذ لكل سبب سبب من الافعال حتى ينتهي الى
مسبب الاسباب فجوابه ان الكلام في المسبب الذي سببه مقدور للمكلف ومجعول له لا مطلق السببية
والمسببية وربما فرق بين ما اذا كان المسبب فعل الغير واثرا له وبين ما اذا كان فعل المكلف واثره فمختار
المفصل في القسم الاول ومذهب غيره في القسم الثاني مثلا الامر بالتسخين امر بفعل الرجل مثلا حقيقة فان
التسخين انما هو فعل الرجل واثره بخلاف الامر بالعتق فانه اثر فعل المكلف وهو اجراء الصيغة وفي هذا
الفرق نظر لا يخفى وقال صاحب المعالم قدس سره وجماعة كسلطان المحققين ان النزاع في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب تعليقه بالاسباب كامر الشارع بالوضوء والغسل وغيرهما الا
المترتب عليها وفيه نظر اما اولا فلان التعليق بالمسبب كثير ايضا كامره بالكفارة والعتق والبيع والنكاح
وتحصيل الاحبال فان اجراء الصيغة سبب لتحققها كما ان العتق ايضا سبب لحصول الكفارة واما ثانيا
فلان امكان الوقوع يكفي سببا للبحث من الاصولي فضلا ان يكون واقعا لكن نادرا اذ يلزم البحث في
هذا الى اخره مع ان النزاع ليس منحصرا في الاوامر الشرعية وان كان الاهتمام بها اكثر وقال جمع من الاصوليين
بعدم الوجوب مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج والعضدي في الشرح ونسبه الى ظاهر الحاجبي في المختصر وهو مختار
اكثر متاخري المتاخرين وهو الحق للاصل والعمومات التي تدل على عدم التكليف واشتغال الذمة
الا بعد البيان والاستصحاب لان قبل وجوب ذي المقدمة برئت الذمة عن الاشتغال به وبمقدماته
وبعد وروده والخطاب به ثبت الاشتغال به فقط وبقيت البراءة بالقياس الى غيره ثابتة حتى يثبت

فلا وجه ولا دليل صالح لمعارضة الاصليين وبرفعها كما يحكي الشافعي من صنف وليس الموجب المطلق وما مضى من
ان وجه المفصل لا يخفى تضعيف دليل الموجب لا يكفي في اثبات المرام لانه عبارة عن رفع المانع ولا بد في وجود
كل شيء من شيئين وجود المقتضي ورفع المانع وههنا تحقق الثاني دون الاول فانا نقول عدم الوجوب لا يحتاج
الى الدليل بل المقتضي في امثال هذا المقام عدم ورود الخطاب فعدم الدليل دليل العدم وهذا اصل ثالث
من الاصول العقلية يجري في المقام لانه من الامور العامة البلوى ولا يتوهم عدم ورود الاصل في موضع النزاع
لورود الامر بذي المقدمة لان عدم الاوامر احق بعد ورود الشرع وثبوت التكليف بشيء اما قبله او ان شك
فلا مورد للاوامر الا ذلك وايضا لو دل الخطاب بذي المقدمة على الخطاب بها لكانت احدى الثلث والاية
منتفيات بالمرة وان ادعى انه في المعنى الاخص ايضا كذلك فينحصر في المعنى الاعم وهو منتف ايضا لان
من تصور الخطاب بذي المقدمة ولاحظ المقدمة والنسبة بينهما لم يجزم بان ههنا خطابين وتكليفين
والثاني لازم للاول وهو ظاهر ومن هنا لو امر السيد عبده بشيء وله مقدمات عديدة فاتى بالمأمور به فيعد في العرف
ممتثلا بامتثال واحد ويستحق مدحا واحدا ولو خالف وعصى يعد عاصيا بعصيان واحد ولو عاتبه بانك
عصيتني مرارا يقول ما عصيتك الا واحدا او صدقه كل مطلع عليه ولو قال انه خالفني في المأمور به
ومقدماته يستقبحه اهل العرف وانكروا عليه وعلى هذا يكون مدار المحاورات كما لا يخفى على المتتبع مثلا لو
زيد عمرو الى امر له مقدمات كثيرة وهو بصير بصيده والحجر عليه وعلى هذا يكون فاذا اراد الدفع يقول له ما عصيتني
الا في امر واحد وهو لا يقدر ان يقول بل في امور عديدة لوقف الاستقباح ولو فرض هذا القول
نقيض التقبيح والفضائح تتبع علم ان الشارع وغيره لم يعد في مقام تعداد المحاسن والمطاعن الا اصولها
ولم يتوجه لمقدماتها مع انها لو كانت بنفسها حسنة او قبيحة كانت في نفسها بالذكر وينبغي ان يعلم ان
الوجوب المنفي هو الوجوب العقلي والشرعي لا مطلق الموجب لترتب المدح والذم والثواب والعقاب لا الوجوب
العقلي بمعنى اللابدية او الوجوب الشرطي اذ قد عرفت الاتفاق فيه ولا الوجوب التبعي الذي كان من
قبيل دلالة الاشارة وقد مر ذكره اتفق معبرا عنه باللزوم العقلي الداخل تحت الباطن بالمعنى الاعم
والمتوقف الدليل هو اللفظي والعقلي الاصلي فلا شقاق فانا نقول به لكن لم يترتب عليه الثواب والعقاب في اتيانه
الا ما وجد اوفيه امرا ونهي بخصوصه بل هما مترتبان على ذي المقدمة ولا يلزم خلو العمل عن الجزاء لعدم كون

المقدمة

المقدمات مقصودة بالذات بل بالتبع وللتوسل كما علم فاذا حصل المقصود ترتب عليه ما يترتب كاملا واذا لم يحصل
لم يترتب شيء فكانه قال الامر اذا اتيت بالمقدمات بالمأمور به فقط جازيتك بالحسن وان قدر اجزاء المقدمات ودونها
واذا خالفت عاقبتك عقابا شديدا بقدر عقابها واذا اتيت بالمقدمات فقط او تركتها ما جازيتك وما عاقبتك
ولا استحالة في ذلك عقلا وعلى هذا لا يجوز التصريح من الحكيم بتركها ولا يرخص به لتوقف المقصود عليها وان جاز
التصريح بعدم مطلوبيتها في نفسها وعدم ترتب الثواب والعقاب عليها وما قيل من انه لا يمنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب ولا الاستبعاد الصحيح بذلك ساقط فان اريد نفي الوجوب التصريح بجواز الترك حين مطلوبية
ذي المقدمة فهو تم لقبحه وكونه عبثا وان اريد نفي الوجوب الشرعي وعدم العقاب على خصوص تركه فهو حق
متين لا اشكال وحل قال صاحب المعالم في اخر هذا المبحث والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب
به عبث فلا يقع واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي
يظهر بالتامل انتهى اما الاول فهو ان الظاهر من هذا الكلام جواز انفكاك حكم العقل والشرع وهو مخالف لما ثبت
بالادلة القطعية عند العدلية من التلازم بل هما رسولان من عند الله الواحد العليم الحكيم في مكلف واحد وللثبوت
الحسن والقبح العقليين ولكن منها حجة عليه فلو كان حكمهما متلازما لزم التكليف بالمثل فيهما او الخلاف
الفرض هذا وايضا بناء على المقرر ينبغي ان يكون الامر بالعكس فيكون الحكم بجواز الترك شرعيا لا عقليا
لما تقدم من ثبوت الاتفاق على الوجوب العقلي بمعنى اللابدية لكن الدليل الشرعي ينفي الوجوب بالمعنى المتقدم
واما الثاني فهو ان المراد بحكم العقل بجواز الترك ان اراد به عدم قبح الترك في ذاته وعدم ترتب الذم عليه لكن
لا يمكن الوصول الى المطلوب بدونه ولا شقاق بينهما واما علم الشارع بجواز الترك فهو ان يقول يجوز لك ترك
المقدمة يعني لا اعاقبك عليه بخصوصه فهو حكم العقل وان كان مستلزما لكنه يوهم جواز ترك ذي المقدمة
والوجوب اللا ابدي بالمعية والمعصية ومثل هذا الخطاب يقبح صدوره عن الحكيم ولا اقل من ان يكون
عبث والفرق بينهما ان الخطاب الشرعي يعم كل احد من الخواص والعوام والرجال والنساء بخلاف
خطاب العقل فلا يدركه الا اولوا الالباب السليمة والافهام المستقيمة الذين لا يميلون الى ذكر
ولا يحرجون من البين بخلاف الطائفة الاولى فان اكثرهم يكون عقلهم عليلا ولا يهتدون لمقصود لهم
سبيلا بل همهم يكون مقصورة على الحس ولا يتجاوزونه بالتامل والنظر قال عز اسمه اولئك كالانعام

بلهم وضل فلا يرد الاشتراك في انجاب الاعزا او يحتمل ان يكون المراد بحكم العقل الادلة العقلية التي اقيمت على عدم
وجوب الشرعي كما تقدم والظاهر ان ما ذكر هو المراد من قوله وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي لان خطاب
العقل ورد بجواز الترك بالمعنى المذكور دون خطاب الشرع لما ذكر فثبت الانفكاك كما ظاهر بهذا المعنى وان
التلازم الواقعي ثابت لم يتخلف فتامل وما حققه الاستاد دام ظله وهو اولى بتقبيله الفواد ان النزاع وعند
الاول كان لفظيا فان من حكم بالوجوب كان مراده الوجوب العقلي بمعنى اللابدية ويشهد بذلك ادلتهم الملحقة
على الوجوب كما يشاء ومن نفاه نفى الوجوب الشرعي لكنهم اطلقوا القول فيه ولم يبينوا المقصود فتفهم من ابهامهم
النزاع المعنوي وتكلموا في المسئلة على هذا التقدير فصارت معركة الافكار ومطرح الانظار حتى كثر الخلاف
فيها وبلغ ما ترى واعلم انه يستفاد من تضاعيف كلمات الاصوليين اقوال تفصيلية اخر ليست
مذكورة في اكثر كتب الاصول الاول التفصيل بين الجزء وغيره وهو الظاهر من مسلك العلامة في حاشية على
متمسكا بدعوى الاتفاق عليه في مبحث استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده ويمكن ان يحتج بان للكل وجودا
اعتباريا ويتاخر الاول بالعكس على وجوده المجموع من حيث هو هو والثاني بالاضافة على وجودها وجودا
لان الموجود في الخارج ليس الا الاجزاء فاذا كان الكل لكثيته على وجوده الاعتباري من امور به فيكون ما ليس
مع التاخر اتي ولا بد النظر فيما ذكرنا من الدليل المختار وعشيا ثابت بهذا الوجود الاعتباري ومنع
الكسر لم يعلم الجواب منه الثاني التفصيل بين ما اذا كان المقدمة امورا لا يحصل الواجب الا بالاتيان
الاتيان بها كالصلوة الى اربع جهات او ثلث عند اشتباه القبلة والوضوء مرات متعددة عند
اشتباه الماء المطلق بالمضاف الظاهر واحتمل صاحب الوافية حصول الاجماع عليه الثالث ترك
الموقوف عليها ترك الحرام كترك الاستمتاع من الزوجات عند اشتباه غير المطلقة بالمطلقة او اشتباههن
بالاجنبية وترك التصرف في الاشياء التي يكون بعضها مغصوبا واشتبه بغيره ما لم يؤد الترك الى العسر
والحرج المنفيين وامثال ذلك والجواب عن الجميع يعلم مما سبق فلا حاجة الى الذكر والاجماع المدعى في
امثال هذه الموارد لا يخفى ما فيه مع ان القول بالوجوب في الشق الثالث على تقدير القول بوجوب
المقدمة لا يخلو عن مناقشة ناشية من ان المدار في التكاليف هل يكون على الامور الملحوظة او النفس
الامرية ويمكن ان يكون منشأ التفاصيل المذكورة ورود النص في كثير من الامور المزبورة كالامر

باوز

بجواز الطهارة والصلوة والاجتناب من الماء المشتبه بالحرام والصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة
وغير ذلك كما صرح به بعضهم وقد علم ان المنصوص خارج عن محل النزاع مع على وجوبه فيكون هذا هو الموجب
لتوهم وجوب الجميع فايدة قال الفاضل المدقق مولانا عبد الله التوني في رسالة الوافية في اواخر المبحث المذكور
وهذه المسئلة مما لم ينقح من الطرفين مذكورة في كتب الاصول كالمعالم وغيره والمعترض يستظهر من اي شيء كان الا
ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والايات القرآنية على فعل مقدمة الواجب
وتركها يحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب مطلقا شرطا كان او سببا وفيه نظر فلانا لا نسلم ان افادة مثل هذا الاستقراء
الظن غاية ما نا العباس انه يورث الشك سلمنا لكن لا نسلم حجية مثل هذا الظن والاكتفاء به في اثبات الحكم
فضلا عن الواجبات ولو شرعت وقلنا بالشرع في ادلته السابقة كما هو الحق فنقول باستحباب فعل المقدمة
وارانه تركها كما نقل عن بعض الاصوليين ولعله هو الفرد الذي حضار المحقق وجوب مقدمة الواجب
مطلقا استدل بقوله لنا ذم العقلاء العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المتخلف مع السيد المقتدر
من الغير لفقده اي القلم على عدم تحصيله اي القلم والجار والمجرور متعلق بذم العقلاء ولا يرتاب فيه احد
بل هو ضروري بحيث يعد الكار مكابرة وهذا الدليل لو تم لكان دالا على الوجوب لفظيا يستفاد
من العرف واللغة وان عقليا صرفا كدليل العلامة عدل عنه المصنف لما ورد عليه من الاعتراض والجواب
انا لا نسلم كون الذم على عدم تحصيل القلم بل على ترك المامور به ثم لو لم يكن له حين اعتذاره بفقد القلم انت متمكنت
منه بان تحصيله لم تحصيله بعد علمك بتوقف المامور به عليه فالمخالفة بتقصيرك ومن سوء اختيارك ومثل
هذا لا يكون ذما على عدم التحصيل كما لا يخفى بل هو على الذم على ترك الكتابة وقوله والكاره مكابرة مجرد دعوى
معارض بمكابرة صدوره بل يمكن ادعاء العكس كما ترى واستدلال العلامة واكثر من الاصوليين على الوجوب
حقيقة بالذكر لاشتهاره من وجوه بلزوم التكليف بالمحال لولاه اي الوجوب مقررا بانه لو لم يجب لزم احد
الامرين اما التكليف بالمحال او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطلان بالضرورة فالملزوم
مثله بيان الشرطية انه على تقدير عدم الوجوب لجاز تركه ومع ان لم يكن مكلفا بالمامور به اولا والثاني بقي
على الاول الاول لاستحالة تحقق الموقوف عند عدم الموقوف عليه وعلى الثاني الثاني وهو خلاف
الفرض وقد كتب بعض على الاستدلال وهو انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم التكليف بالمحال اذ ا

بالشئ مع انتفى عن مقدماته محال لامع عدم التكليف بها ومختار ناس هتبين الثانية لالاول وما ذكره الشارح من الفاضلان
في دفع هذا البحث من ان مقصود المستدل هو ان وقوع الفعل حال عدم مقدمته ممتنع بالضرورة فلو وقع التكليف به
في تلك الحال لزم التكليف بالممتنع وح لا يرد عليه هذا البحث لا يكفي منعه لما تقول لم لا يجوز ان يكلف بالفعل حال ترك المقدمة
ولم يلزم التكليف بالممتنع المنافي للعدل والحكمة لما مرّ مرارا وقد ثبت في اصول الكلامية ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار وما كان هذا الامتناع ناشيا عن سوء اختياره وتركه الموقوف عليه مع تمكنه من الاتيان لم يكن
التكليف بمثل هذا الممتنع منافيا للعدل والحكمة والا لزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع بل بالاصول ايضا بل
لم يبق عاص عاصيا كما مرّ وايضا هذا الكلام يجري على تقدير وجوب المقدمة مع تركه اياها فان الوجوب لا يرفع الممانعة
وما بقي من انه على تقدير وجوبها يتعلق الامر بكل الوقوعين اي وقوع المقدمة ودونها وهو ليس بتمكن بالضرورة لا يسمن
ولا يغني من جوع وهو ظاهر وتقسيمهم اي المتأخرين الوجوب بالمطلق منقول او ما يتوقف عليه الوجوب المطلق
لا وراء المقدمات التي يكون الوجوب بالنسبة اليها مشروطا كالاستطاعة للحج وتحصيل النصاب بالنسبة لوجوب
الزكوة مستفيض عنه اي عن هذا التقييد اذ الكلام والنزاع في المقدمة بعد الوجوب اي وجوب ذي المقدمة
لا قبله وقد عرفت ان اطلاق الوجوب على مثله يكون مجازا بالقياس الى مقدمات الوجوب وان بالنظر
اليها مطلق وان اطلاق ينصرف الى الحقيقة وهذا الايراد منه حق لكن قد مضى وروده عليه طاب ثراه عند قوله
مقدورا او اعتذاره عنه لتسمع وحتج النافون للوجوب مطلق ولما عدا الشرط الشرعي او السبب بوجوه الاول
ان ايجاب الشئ لو استلزم ايجاب مقدماته لزم علم الموجب بها حين الامر بالوجوب لان علم المكلف بالمكلف به
شرط في التكليف واللازم باطل فالملزوم مثله لانا كثيرا ما نامر بشئ مع الذهول عن ما يتوقف عليه وجوب
اولا بمنع الملازمة فان علمه تفصيلا بل اجمالا يكفي بشعوره حين الامر بما يلزم افعاله غير لازم في تعلق الحكم
بذلك اللازم كما في دلالة الاشارة فانه لم يثبط هناك علم الا مع عدم لزوم قصده كما مرّ مع انه يلزم لما منع
بطلان اللازم ثانيا اذ المسلم بالملازم من تعلق الطلب ايضا فيما نحن فيه وهو خطابات الصادرة من
من الشارع حاصل لان الامر هو الله سبحانه ولا يعزب شئ من علمه ولا يؤوده وبه نظرا اذ اختصاص
الترجمة بخطابات الشارع ومحكم الثاني في انه لو كان واجبا لزم تعلق الطلب به اذ لكل ما يتعلق الخطاب به
لم يكن واجبا ضرورة باعتبار الطلب في حقيقة الوجوب والتالي باطل والجواب ان الموقوف عليه ان

لم يتعلق

لم يتعلق به الطلب صريحا ولكن يتعلق به ضمنا ستفيدا من تعلقه بالازمه فان الطلب غير منحصر في الصريح ولا يذهب عليك
انه يمكن ان يتوقى عن جانب المستدل بعد تسليم وجود الطلب الضمني انه لا يدل على الوجوب بالمعنى الذي ادعيتم غاية ما يستفاد
انه لا بد منه لوجود الموقوف فانه يجب الاتيان به تبعا وهذا المعنى غير متنازع فيه الثالث لو وجب لامتنع تصريح الامر بعدم
وجوبه لان اللازم الشارع قبيح والتالي باطل لجواز ان يقول الشارع اوجبت عليك الفعل ولم اطلب منك مقدماته ولا اوقعها
ولا استحالة فيه عقلا ضرورة والجواب ان صحة التصريح بعدم وجوبه من الشارع يكون كالاستثناء المخرج عن حكم السابق
ما كان داخلا فيه لولاه ووجه قوله كالاستثناء بلفظ التشبيه هو لعدم كونه استثناء حقيقة وفي هذا الجواب
نظر اذ المفروض ان وجوب اللازم لازم لوجوب الملزوم لزوما عقليا ولا يجوز رفع الحكم العقلي عما ثبت له الحكم
كلية والا لزم التخصيص في قاعدة العقل مع ان الخصم لا يدعي صحة التصريح في مورد من يدعي العموم والكلية
وهذا منافق الحكم العقلي الكلي الا ان يقال ان العقل يحكم بالوجوب بمعنى اللابدية والتصريح الشارع برفع الوجوب
بمعنى ترتب الثواب والعقاب والله اعلم الا وهو مع فرض عن محل النزاع غير مجد اذ المفروض
حكم العقل باتحاد معنى الوجوب فيهما لا يحسن ان يجاب بمنع صحة التصريح لانها اول النزاع الرابع انه
لو وجب لعصى المكلف بتركه والتالي باطل اذ يصح القطع بان تارك غسل جزء من الرأس على تقدير عدم
حصول غسل الوجه غير موافقه ترك الجزء بل على ترك غسل الوجه والجواب ان ملكه تحقق العصيان بتركه
اي بترك ما لا يتم الواجب الا به اول البحث فان القائل بالوجوب يقول بالعصيان ايضا عنده ان كان فلا يكون
هذا دليلا بل مصادرة الا ان يثبت عدم العصيان بدليل اخر اقول وقد اقيم الدليل عليه فتذكر الخامس
انه لو استلزم لزم صحة قول الكعبي بنفي المباح واللازم فاسد اتفاقا بيان الملازمة ان ترك الحرام واجب
كترك الزنا وشرب الخمر مثلا وهو لا يتحقق الا بفعل من اضداده ومن جملته المباحات فلزم وجوبها
وهو يلزم على القول بالوجوب وكان باطلا والجواب ان شبهة الكعبي مدفوعة بما يأتي في الفصل الاتي سواء
قلنا بوجوب المقدمة او لم نقل فلا يضر في وجوبها السادس انه لو وجب لامتنع فعله الا بنيته عليحدة والتالي
باطل اجماعا في المقدم مثله بيان الملازمة ان المقدمة على تقدير وجوبها كان عبادة والعبادة مطلقا لا تصح
الا بالنية لقوله عم انما الامور او انما الاعمال بالنيات والجواب بمنع الكلية اذ على تقدير ثبوت الامر
كان مختصا بالعبادات الا ولية الاصلية اما في التبعيات فغير مسلم فانه يكفي نية الواجب الاصلي

عن نيته لانه فان لوازم المنهيات مجهولة بجميل طرقها تها وهذا الجواب يكون مماشيا ولا يلزم نيته في كل العبادات
فان النية عبادة واجبة ولم يحتج الى نية اخرى والا لزم التسلسل والتحقيق ان تشخص العبادات يكون بالنية وتشخصها
كانت بنفسها لكون موجوداته لموجودات الوجود وهو موجود بنفسه ويمكن ان يقال ان تشخص كل واحد من النية والمنوي
بالآخر ولا يقدح لزوم الدور لانه دور معية قوله منع فضل المباح الذي كان احد الاحكام الخمسة موجود اجماعا ومخالفة الكعبي
لا يقدح في تحقق الاجماع لانه مسبوق به وملحوق ايضا قيل ان اراد به ان ما هو مباح بالذات موجود فدعوى
الاجماع مسلمة لكن مذهب الكعبي هو ان ما هو مباح بالنظر الى الذات واجب بالغير كما نقل عنه جماعة من
المحققين ولذلك صرح بعضهم بان المناقشة في المسئلة لفظية فلا يكون مذهبه منافيا للاجماع وان اراد
به ان ما هو مباح لا يتصف بغيره الا بقسم من الوجوب اصلا فسلك الدعوى ممنوعة كيف والخصم لا يسلم ذلك
اللهم الا ان يدعي الاتفاق على وجوده اقول دعوى الكعبي ان كل ما هو مباح بزعمكم بالفعل او المباح بالذات
لم يبق على اباحته بل صار واجبا لكونه مما يتوقف عليه الواجب او هو واجب لكونه عين ترك الحرام فادعى
نفي المباح كلية وبعبارة اخرى ادعى السلب الكلي ويبطل دعواه باثبات موجبة جزئية اي اثبات شيء
من المباح بالفعل ولو واحدا واليشهد بما ذكرنا عنوانا تهم المباح موجود وهو رد لادعاء الكعبي ان المباح
ليس بموجود وهذا العنوان ظاهر في العموم فيكون المراد ان المباح الذي لم يتغير عن وصفه الذاتي
موجود اجماعا بالمعنى المذكور في بيانه وعلى هذا تم المطلوب واستدلال الكعبي على وجوبه اي وجوب المباح ح
مقدمتين عرفيتين يعلم من مذهبه بان ترك الحرام الواجب لا يتم الا به لترك القذف فانه لا يحصل الا باطباق
الفم او قراءة القصص مثلا وترك الزنا الموقوف على السير او الاكل او النوم وما يتوقف عليه الواجب
فهو واجب او هو اي المباح هو اي عين ترك الحرام لا مقدمته له ومغاير له فان السكوت هو ترك القذف
والشتم وترك الحرام ايضا واجب فالمباح واجب وعلى هذا يكون المباح واجبا ذاتيا لا عرضيا مع مصادمته
اي مصادمة هذا الاستدلال ومخالفته للاجماع المتحقق حاصل بالمعنى المذكور فبطل واعترض بعض الشراح
عليه بان الاجماع انما هو على كونه مباحا لذاته وهذا لا يمنع كونه واجبا لغيره ضعيف لان على القول بالعينية
يلزم ان يكون واجبا لذاته على ان مخالفة الخصم لو قدح في الاجماع الواقع على عدم كون المباح واجبا
عرضيا كذلك قدح في الاجماع الواقع على عدم كونه واجبا ذاتيا فالحق تمامية دعوى الاجماع بالمعنى كما

بالبيان

بالبيان المذكور والحاصل ان هذا الاستدلال مع المصادمة المذكورة مدخول ايضا لعدم التعيين كما
اجاب به العلامة في شرحه والفهم في المحصول وحاصله منع كون ترك الحرام موقوفا على المباح بل قد يحصل
بغيره من الواجب والمندوب والمكروه فلم يكن المباح مقدمة للترك وكذا قد يحصل بسبب الشغل مطلقا عند المجوز
خلو المكلف عن الفعل والترك انما قلنا هذا الجواب لا يصلح للرد على الكعبي لثبوت مطلبه وهو وجوب المباح
بالتخيير بينه وبين غيره مما ذكر فيكون المباح واجبا تخييريا فيحصل المطلوب نعم لو قال بنفي المباح مطلقا لم
الصادق شيء الا بالفعل كالظاهر من بعض العنوانات يلزم عليه الوجوب العيني وعلى هذا تم الجواب
وما قيل من ان الواجب المخير يجب ان يكون احد امور معينة من الشارع ولا تعيين في المباحات لكونها
غير محصورة فجوابه ان تعيين التخيير غير معتبر اتفاقا والتخيير هنا حاصل لانحصاره في الاربعة او الخمسة على تقدير
كون الواجب مقدمة لترك حرام آخر فان قيل المعتبر في التعيين هو التعيين بالنظر الى حقيقة الفعل وخصوصيته لكونه
اطعاما او كسوة او صياما لا بالنظر الى الاعراض العامة كالوجوب واخواته وجوابه ان التعيين بالمعنى الاول
ثابت هنا لان لكل نوع من الفعل المتعلق به الحكم حكما خاصا قد عينه الشارع والفقهاء ودونوه في كتبهم والتعبير
عن ذلك بان التعيين فيه بالنظر الى الاعراض العامة للاغناء عن التطويل لانه غير محصور فيتعذر تفصيله والحق
ان المقصود حصول تسميته بالواجب باي معنى كان وما قيل من ان الواجب في مفهوم كذا والمباح كل واحد
من الاشياء فالمباح غير واجب والواجب غيره وعلى المغايرة لم يثبت مطلبه فيجاب عنه بان الكلي الطبيعي
اما ان يكون موجودا في ضمن الافراد او متحدا معها في الوجود او ليس الموجود في الخارج الا الافراد وهو اعتباري
وعلى جميع التقادير يثبت المط وقد يكون مدخولا ايضا بلزوم وجوب المحرم كالنقض عليه بعضهم فقال لو كان
المباح واجبا لتوقف ترك الحرام عليه لزم وجوب شرب الخمر او المحرم اذا توقف عليه ترك القذف مثلا
لكن بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهذا النقض ايضا لم يكسر سورة الكعبي لان ... وجوبه ... باعتبار
ذاتا وعرضا وما ثبت من تضاد الاحكام وعدم اجتماع حكمين منها في شيء واحد من جهة واحدة لا من جهتين
ولا منافاة ولا الزم عليه بلزوم قوله بوجوب احكام الاربعة على ذلك التقدير والحكمية التخصيص بالمباح لم يكن
ما ذكر في مرامه بل يكون الاعتراض عليه بان ذلك به ترجيح بلا مرجح اذ لم يكن مذهبه التعميم وذكر المباح من باب
التمثيل ولا يمنع وجوب مقدمات غير الشرعية من العقلية والعادية كما اجاب به ابن الحاجب ومتابعوه واكثر المخالفين

من شبهة التحريم الشبهة اي لا ثبوت وجوب غير المقدمات الشرعية ايضا على القول به والطلان التفصيل كما مر وبعض

ان يق وبالجملة لم يمكن ما قول الكعبي للوجوه المذكورة لعدم تماميتها بل لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام اذ هي

عبارة عن الوسيلة الى الشئ كما يأتي سابقا وما شئ من المباح بالنسبة الى ترك الحرام بهذه ولا يكون وذا منه اي من

الترك اذ هو الكف اي كف النفس عن الحرام على القول بعدم مقارنته الترك والمباح كالضوة الثلثة وهي الوجوب

والندب والكراهة او الاربعة على القول بعدم الوجوب للحرام او التقدير بمقارنته لحرام او مقارنات للترك ولوازم

لوجود الا غير فيكون شبهته من باب اشتباه المقارن بالمقدمة وعلى هذا فحصل المخلص لنا من شبهة الكعبي

ويبطل كلام الحاجبي حيث قال لا مخلص من هذه الشبهة الا بمنع وجوب غير المقدمات الشرعية وما اعترض عليه بعض

الشراح بما حاصله ان الحرام امر محل وجودي فعله وتركه يتوقف على عدم علته وعلة الفعل مركبة من مجموع الشرائط التي هي

التصور والشوق والارادة ورفع الموانع التي هي فعل الاضداد وعلة الترك اي عدم علة الفعل لثبوت ان علة العدم

عدم علة الوجود وهذا العدم يحصل تارة بالفعل واحدى الاضداد واخرى بفقدان شرط من الشرائط والاحاجة

ما من ترك الحرام في الصورة الثانية الى فعل واحد من الاضداد واما عند حصول الشرائط فلابد من فعل واحد من تلك

الاضداد تحصيلا لعلة الترك فيفعل المباح مثلا مقدمة لترك الحرام ومراد الكعبي بقوله المباح مقدمة لترك الحرام هو هذه

الصورة فقوله ان الواجب على المكلف في هذه الصورة كف النفس عنه لا فعل الضد كما ذكر في الجواب مع ان

عند حصول الشرائط ومنها الارادة الثابتة على فعل الحرام لا يتمكن من فعل الضد حتى يتصف بالوجوب فيتلبس

المكلف به الا الكف مع التكليف بالكف تكليف بالمحال لكنه من سوء اختياره فلم يعذر ولو لم تحقق

الارادة الثابتة وفقد لا يبقى الا الكون واستغنى الباقي على المؤثر فكذلك لم يبق هناك الا الترك لتم لو قلنا بعدم

بقاء الاكوان وثبوت الاحتياج كما ان الاضداد من لوازم وجوب ترك الحرام فتأمل المنهج الثاني من

من المناهج الخمسة في بيان الادلة الشرعية وتحقيق ما يتم منها وما لا يتم وبيان ما هو الحجة منها وما لا

لنا باحثين عن المبادي من المنطقية واللغوية والاحكامية والان نشرع بعون الله في المقاصد ونبحث

عنها اعني الادلة الشرعية وهي عندنا معاشر الخاصة بحسب الظاهر المشهور ستة اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل

اي من الاصالة البراءة وغيرها من الادلة العقلية واما الاستصحاب فليس قسما عليحدة بل هو اما داخل في احدها او في

السنة على سبيل منع الخلو ووجه الحصر على ما قاله المصنف وغيره ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول

في الادلة الشرعية

اما نوع

اما نوع لفظه معجز او لا الاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي او لا الاول

الاجماع والثاني دليل العقل واما القياس فليس الحجة عندنا لكونه بطلانه من مذهبنا كما مر الاشارة اليه وهو عند

بعض بطلان العمل به من ضروريات المذهب واما العامة فقد اتفقوا على انه من جملة الادلة فعند اكثرهم حجة

وبعضهم رد عليه ايضا وسيبطله الشهرستاني قال الحاجبي الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس

والاستدلال وقيل في وجه الحصر الدليل وحي وغيره والوحي اما متلو وهو القران او لا وهو السنة وغير

الوحي ان كان قول كل الامة فاجماع وان كان مشاركة فرع لاصل في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال

قال الشارح الجواد اقول على مذهب العامة لا يصح جعل مطلق السنة من الوحي الغير المتلو فانهم يزعمون

ان النبي صلى الله عليه وآله قد تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما يجيء بطلانه انشاء الله والقول بان الاجتهاد وحي ايضا فان

الله تعالى اوحى اليه ان اجتهد مردود بان ما قال عن الاجتهاد ليس وحيا وان كان اصل الاجتهاد وحيا

وهو كما لا يخفى ومنه ان الظاهر من قولهم السنة وحي غير متلو انها شبيه الوحي بمعنى انه اوحى اليه ان الحكم كذا

وكذا وذلك لا يلزم بل لان نفس الالفاظ الصادرة عنه صلى الله عليه وآله في بيان الاحكام هو الموحى به بل الامامية

ايضا لم يقولوا بذلك وعلى هذا لا يرد عليهم ما اورد لعدم في الاول كون شخص الحكم هو الموحى به وفي

الثاني لكون تفويض تعيين الحكم اليه هو الموحى به وهذا القدر من الفرق لا يوجب خروج الحكم

الاجتهادي عن الوحي فتدبر والمراد بالاستدلال الذي عدوه من الادلة على ما قاله بعض الاجلة

امور الاول الاستصحاب الثاني الاخذ بالمتيقن ويقال له البراءة الاصلية ايضا الثالث عدم

الدليل دليل العدم الرابع الاصل في المنافع الخالية عن الضرر الاباحة وفي المضار الخالية عن النفع

الحرمة الخامس الاستقراء ومثل له بما قاله الشافعي من ان الوتر غير واجب لانه لو كان واجبا لما

جاز اداؤه راكبا فليس بواجب لانا استقرينا الواجبات فصادفناها لم نجد واجبا يؤدى

على الراحلة السادس المصالح المرسلة ويقال المناسب المرسلة وهي ما لم يشهد لها اصل من الاصول

بالاعتبار والالغاء كتترس الكفار باسارى المسلمين بحيث لو لم يقتل الترس لانهدمت بيضة

الاسلام فمثل هذا يجوز الاستدلال به على جواز قتل المسلم وان لم يرد به الشرع السابع الاستحسان

الثامن مذهب الصحابي والثالث والرابع عندنا من الادلة العقلية والاربعة الاول معتبرة عندنا

البحث في الكتاب

وغيرها مردود والا الاستقراء فانه ان كان تاما يكون حجة او ظنيا ترجيح الدليل فهنا تحقيق مطالب اربعة المطلب
الاول في الكتاب وهو لغة جاء بمعنى المكتوب وغلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى كغلبته على كتاب سيبويه
في عرف النحاة ووجه تقديمه على سائر الادلة واضح وعرفوه بتعاريف عديدة منها ما قيل القرآن كلام منزل للاعجاز
بسورة منه اختاره الحاجبي ووجه بان شأنه الاكثر فالكلام جنس يشمل كل كلام والمراد به الكلام اللفظي حتى عند الاشاعرة
القائلين بالكلام النفسي وان كان حجة عندهم باعتبار دلالته عليه وخرج به فعل المعصوم وتقريره عليه السلام
فانهما وان كانا من السنة لكنهما ليسا بكلام وبالمنزل خرج السنة القولية اذ المنزل مخصوص بالفاظها ووصفه
بالنزول الذي هو صفة حقيقة للمتحيز بالذات ومن الاعراض مجاز بتبعية محله وهو الملك النازل به من جانب
الرب تعالى من له سواء اخذه حرفا ملفوظا او مثلا محفوظا وسواء تلقاه سماعا او تلقاه روحانيا او حفظه
من اللوح المحفوظ ثم نزل به على الرسول فان المشهور ان القرآن كان مثبتا في اللوح المحفوظ ثم انزل
كله منه الى السماء الدنيا فحفظه الحفظة وكتبه الكتبة فانزل على الارض نجوما في ثلث وعشرين سنة قال الشريف
هو اي اتصاف الملك بالنزول مع انه حركة من الاعلى الى الاسفل وهي من لوازم الاجسام دون المجردات
لايخلو من شيء واجيب بان التفصي عن هذا الاشكال على القول بجسمية الملك كما هو مذهب بعض المتكلمين
المنكرين لوجود المجردات ظاهر وعلى القول بتجرده كما هو المشهور فالمراد من نزوله ظهوره للانبياء في صورة
المادية تشبيها للنزول العقلي الرتبي بالحسي المكاني فيكون قولنا نزل الملك استعارة تبعية ونزل
الكتاب مجازا مرسلا تبعية لتلك الاستعارة التبعية والتعليل بقولنا للاعجاز لاخراج بقية الكتب
السماوية كالتورية والانجيل وغيرهما فانها لم تنزل على المشهور للاعجاز ولو فرض ذلك فيخرج بقولنا بسورة
منه لان سورة منها ليست بمعجزة اتفاقا ولا يحتاج الى جوابها بما قيد على مجموعها كما فعله السيد ركن الدين
وقال زين الدين الخنجي اراد بالسورة مقدار المخصوص يساوي في الكم قدر الكوثر الذي هو اقصر سورة
واعترض عليه بانه يلزم ان يكون سورة البقرة الف سورة وازيد وفيها ما لا يخفى وقال الخطيب الاعجاز
هو اظهار مدعي النبوة الامر الخارق للعادة مع عجز الغير عن اتيان مثله وصاحب الرد ورد عليه وقال
الاعجاز ليس الاظهار ولو سلم فهو اظهار الله تعالى لا اظهار المدعي فلا بد من قيد مع التحدي والحديث
القدسي ايضا يخرج به لانه ليس بمعجز وقيل والقائل الفناري وجماعة على ما حكي القرآن ما نقل اي كلام

نقل

نقل بين دفتي المصحف اي جلديه تواترا فالكلام يعم كل كلام وبقيد المنقول خرج المنسوخ تلاوة وبالتواتر
خرج ما ادعي كونه قرآنا ولم يتواتر كالموجود في مصحف ابن مسعود ونحوه ايام متتابعات ونحوها اي لكن يرد التعريفين
مدخول بوجهين احدهما المشترك والاخر المختص فالمشترك اشتمالهما دوريا اما الاول فلان السورة ماخوذة فيه
وهي على ما يفسر عبارة عن الطائفة المترجمة من القرآن فتوقفها موقوف على معرفته والمعرفة ايضا موقوف دور
والمختص بالاول انه مع ما ذكر من لزوم الدور عليه لزم انتفاء وقوع البعض اي بعض القرآن عن ظاهر تعريف الاول
اذ لفظة من للتبعيض والضمير المجرور للكلام فان ابقى على ظاهره ولم يقدر فيه شيء كان ذلك تعريفا للمجموع المركب
من حيث هو ويخرج عنه البعض وهو لا يلائم الغرض اي غرض الاصوليين فان غرضهم تعلق بتعريف الدليل وهو عندهم
العام من القرآن وكل آية آية لا المجموع فيكون المعنى القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كونه
جزءا منه وليس ما لكل سورة جزء منه الا المجموع لا النصف وغيره وان حمل على خلاف الظاهر وقدر فيه مضاف
اي من جنسه ورجع المعنى الى ان القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة
كان ذلك هذا المفهوم الكلي الصادق على الكل وعلى الابعاض ويكون حينئذ مناسبا لغرض الاصولي الا انه مستلزم
الحذف مستلزم لكون نحو قل وانا كذا ليعد قرآنا وهو خلاف العرف والمختص بالثاني انه غير مطرد اذ يلزم على
هذا دخول تراجم السور كقولهم سورة الفاتحة مدنية وهي سبع آيات مثلا في تعريف الثاني اذ يصدق عليها انها نقلت
تواترا بين دفتي المصحف واجيب عن الاول بان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان
او غيره يدل على ذلك قولهم سورة التورية والانجيل فليس معرفتها موقوفة على معرفة القرآن بل على معرفة الكلام
المنزل الذي هو اعم من القرآن ولذا احتاج من عرفه هذا التعريف الى وصف السورة بقوله منه ليتميز
سورة القرآن عن غيرها واورد عليه ان السورة وان كانت في الاصل اسما لما ذكر لكنها غلبت في العرف
المتشرعة على بعض القرآن المترجم اوله واخره توقيفا من بين السور كغلبة الكتاب على القرآن من بين
الكتب ولذا عرفها صاحب الكشاف بالطائفة المترجمة من القرآن التي اقلها ثلث آيات وقيد منه
ليس لتمييز سورة القرآن عن غيرها بل لبيان السورة من جنسه في البلاغة واجيب بانه على تقدير تسليم
الغلبة فللمعرف ان يقول اردت بها غير هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول له ولغيره والقرينة عليه
لفظة منه والظاهر من القيود في مقام التعريف هو الاحتراز واما بيان ان السورة من جنس القرآن

فليس لها فائدة يعتد بها في مثل المقام وقال الشارح الفاضل ان قصد المعرف تعيين احد الصدقين العامين القرآن
التي هي الدليل عند الاصوليين فلا بد له من ذكر مشخصه وتعيين جنس الكلام المنزل او المستعمل … ذكره وان قصد
تعريف المجموع بما هو مجموع وهو الذي هو من كلام البعض كان لما ذكره ذلك القائل وجه لكن الظاهر ان المعرف لم يقصد
ذلك اذ هو مبسوط الشرح والاولى ان يقال في الجواب عنه وعن جميع ما مر ان هذه التعاريف رسمية يراد بها تمييز اللفظ
عما يلتبس لو اورد عليها النقض طردا او عكسا بعد وضوح المعرف واشتهاره في الجملة وجب … من الشاذ بان
المصحف هو ما جمع فيه الوحي المتلو لما ذكر واورد عليه بانه عبارة عن القرآن فلا يكون … وفيه نظر وقيل انما
يلزم الدور لو كان المقصود تعريف ماهية القرآن فيتوقف على معرفة ماهية المصحف واما اذا القصد تعيين
المراد بالقرآن الذي هو منشأ الاحكام بعد علمنا بان ههنا ما نقل بين الدفتين تواترا وما نقل احادا كالشاذ
ايام متتابعة وما لم ينقل كمنسوخ التلاوة ليعلم ان الاسم مخصوص بالقسم الاول ومما وضع له فلا دور اذ المصحف
معلوم لكل احد حتى الصبيان وعن الثالث بالتزام كون مثل البعض قرآنا اذا كان مكتوبا فيه منتظما في غيره
من السابق واللاحق او في غيره لكن لقصد القرآن ولذا يحرم على المحدث مسه بلا كلام وهذا يكشف عن
صدق القرآن عليه وان كان بالمعنى الاعم واما اذا كان في غير القرآن ولم يكتب لقصده الظاهر في
لم يكن قرآنا ولا ضير فيه ويمكن ان يقال يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع مع ملاحظة ان غرض
الاصوليين ان مقصودهم ان الكتاب الذي هو من جملة الادلة وحجة على العباد ومتمسكهم عند ربهم عبارة
عن كذا وكذا المقصود ثبوت حجيته الذي هو من وظايف الكلام فثبت حجية الاجزاء ولكل ما يستفاد منه
من الاحكام وان لكل جزء منه دليل فيكفيه تحديد الكل فتفطن وعن الرابع بمنع النقل والتواتر بالتراجم
اذ المراد بالنقل المتواتر هو المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله كذلك والتراجم ليست بهذه المثابة لانها ملحقة
بعده كرموز الوقوف والاخماس والعشور وقيل القرآن ما لا يصح الصلاة بدون تلاوة بعضه وهو
يكون كالتعريف الاول في ورود النقض الثاني المذكور المتفق عليه وهو خروج الفاضل القرآن التي
هي الدليل عند الاصوليين عنه لو ابقي على ظاهره اذ يصدق على الفضيلة بل اكثر انه يصح الصلاة بدون تلاوة
بعضه اذا اتى فيما يبقى الا ان يقال ان المقصود ما من شأنه ان يكون كذا او يراد قيد لا الابدل
ومع ذلك كله يلزم دخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة كذكر الركوع والسجود والتسليم على القول

بوجوبه

بوجوبه فيه فلم يكن مطردا ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر منه ان بتلاوة البعض يصح الصلاة والاشياء
المذكورة ليست كذلك اذ صحة الصلاة موقوفة على قراءة تمامها الا ان يراد بالتشهد وغيره من الاذكار
الاعم من الواجب والمستحب فتأمل واما صحة الصلاة مع ترك الاتيان بالتشهد فغير مختص به بل القراءة ايضا
كذلك الا على القول بركنية القراءة وهو شاذ فان قيل اراد الحاجبي التشهد ونحوه من الذكر بقيد التلاوة فيتم
الطرد اذ التلاوة لا يطلق عرفا على التنطق بشيء منها وانما هي مختصة بقراءة القرآن قلنا لكنا نقول
الاولى … فينتقض … اورد عليه من النقض الاول وهو لزوم الدور فان معرفة القرآن يتوقف
على معرفة التلاوة وبالعكس وان حمل على معنى اللغة واريد بالتلاوة تلاوة البعض لغة ويكون المراد
انه ما لا يصح الصلاة بدون تلاوة بعض لغة صدق الحد على الاحاديث ولم يلزم الدور لكنه مخالف للظاهر
ومع ذلك لا يخرج التشهد ونحوه الا بما ذكر ولو قيد بفرده هو كلام البعض لغة معجزا او كلام يحرم على المكلف مس
خطه محدثا لكان اولى مما تقدم لسلامته من النقوض حتى انه يصدق … الا ان يراد على طرد الشاذ بنحو الله
ورحمن ورحيم قال في الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز وانما كان اولى من حد الآخر
لا ينتقض طرده بنحو … فان قيل المحرم مس بعض لكل من هذين الكلامين اعني المعصوم
لا مس كل بعض وبانتقاض الطرد قلنا ينتقض بنحو الله رحمن رحيم مس كل بعض منه انتهى قال الشارح الفاضل
اقول انتقاض الطرد بنحو لو بني على القول بتحريم مس المحدث باسماء الله ويكون التحريم باعتبار البعض او ذلك
لا يوجب عدم الصدق اذ لا يشترط فيه كون كل جزء كذلك اقول ومن ثم … بضعف هذا الكلام ويحرم
مس كل بعض من ابعاض القرآن حتى التشديد ولما اخذ السورة في التعريف الاول فلا بد من تحديدها ايضا
فنقول السورة طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة او حيث كان في ما صدر في غير القرآن
بالبسملة لفظا كبعض الادعية والايات القرآنية ويمكن نقض طرده بصدور السور اذ يصدق حد السورة
على اية واحدة فصاعدا بعد البسملة او البراءة فزيد فيه ليرفع ذلك متصل آخرها فيه اي في القرآن باحديهما
من البراءة او البسملة فينتقض لاجل هذه الزيادة عكسه بالسورة الاخيرة فزيد لتصحيح العكس او غير متصل
فيه لشيء منه اي من القرآن وان اتصل بشيء آخر غيره من الادعية او اوراق الدفتين وظني
حينئذ اي بعد زيادة هذين القيدين استقامته جمعا ومنعا سالما من النقوض وهذا الكلام خطاء

رد هو عنوان اي عن الاستقلال بمنزل وبعيد لا ينتقض طرده ببعض سورة النمل وهو من اولها الى قوله تعالى انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم ومن البعد هذه البسملة بما قرئا فيصدق حد المذكور عليها وكذا ينتقض بسورتين فصاعدا او يمكن
ان يجاب عن النقض الاول بان المتبادر من البسملة هو البسملة الابتدائية المستقلة لا المحكية اثر وعنت قرائي
كلام آخر فلا نقض وقيل السورة طائفة منه ذات ترجمة اي معنون بعنوان خاص كالرعد والنحل ونحوهما
وهذا وان سلم عكسه لكن ينتقض طرده باية الكرسي ونحوها من اية النور واية المباهلة واية الملك فانها طائفة
من القران ذات ترجمة ورد هذا الايراد بان المراد من الترجمة كونها علما للسورة ومدعوة بها بالطلق
ما دل على شئ فلا يطلق تلك الترجمة عليها الا بارادة الاسم منه ومن اي اية الكرسي ونحوها اضافة محضة لم يبلغ
حد التسمية فلم يدخل تحت الحد وتعقبه اي تعقيب هذا الجواب بمنع الفرق بينهما وبثبوت التسمية والتلقيب
فيهما فالفرق تحكم ولو اريد من الترجمة الواقعة في الحد المكتوب في العنوان وبدو السور من عدد الايات وكونها
او مدنية ونحوها الذي جرت العادة باثباته في المصاحف لاستقام الحد ولم ينتقض طرده بالايات المذكورة
والترجمة اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فيشمل الحد السورة التي الترجمة الفها وحذف كان من المشهور بين
المتفق عليه ان القران من حيث هو مجموع متواتر وان تفتيش في كل كلمة لتوفر الدواعي للمقر والمنكر على نقله
اما للمقر فلما عارضه المنكر به والتغلبة عليه واما للمنكر فللتحدي والابطال لكونه معجزة بابطال مثله ولانه اصل لجميع الاحكام
العلمية والعملية ولاشتماله على قصص من سلف واخبار عن غيره وعلى تفاصيل الحشر والنشر ولما كان كذلك
فالعادة تقتضي بالتواتر وتفاصيل اجزائه والفاظه بل قيل ان الحركات والسكنات ايضا كذلك فما نقل
الينا احادا كالشواذ من القراءات ولو وجد في مصحف كالمنقول عن مصحف ابن مسعود ليس بقران
فلم يكن حجة قال جماعة منهم ابن الحاجب والعضدي لا يقال لو وجب تواتر القران وقطع بنفيه عن غير المتواتر
لكفرت احدى الطائفتين الاخرى اي القائلين بكون البسملة من القران والنافين له والثاني باطل
بيان الملازمة انها ان تواترت كانت من القران قطعا فمنكرها منكر للقران القطعي او لجزئه كذلك
ولاستلزامه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله والاخبار بخلاف الواقع من الدين بيانه وكلاهما كفر وان لم يتواتر
لم يكن من القران قطعا فمثبتها مثبت لما ليس علما من القران قطعا وهو كفر ايضا لانا نقول انما
يلزم التكفير لو لم يكن في هذا الطرفين شبهة قوية يخرج به عن حد القطع في الاشتباه اما لو حصل هناك

في كون القران متواترا

بشبهة

شبهة كما فلا وقد علم ان المسلمين اختلفوا في ان البسملات الموجودة في محالها وهي اوائل السور هل هي اجزاء منه
اي من القران وآية منه في هذا المقام لا على القول بعد اتفاقهم على ان الموجودة في خلال سورة النمل جزء آية منها
فمذهب الامامية طرا سوى الاسكافي انها جزء من الحمد ومن كل سورة سوى البراءة وهو المحكي عن ابي ثور واحمد
وابي عبيدة واسحق وعطاء والزهري وبعض الشافعية وقال بعضهم الآخر انها جزء من الحمد خاصة وليست جزءا من غيرها
وهو المحكي عن الاسكافي منا وقيل انهم قالوا بانها آية تامة من الحمد وجزء آية من غيره مستكون مع ما بعدها آية تامة وهو المنقول
عن ابي حنيفة ومالك والاوزاعي انها ليست من القران اصلا بل كتبت في اوائل السور للفصل والتيمن بل قال
مالك بكراهة قراءته في الصلوة ونسب الى بعض المتاخرين من الحنفية القول بانها ليست جزءا من شيء من السور
بل آية واحدة من القران انزلت للفصل بين السور والتبرك وجاز تكرارها في اوائل السور لانها نزلت كذلك
ونقضت كذلك بخلاف غيرها من الايات فلا يجوز تكرارها في اوائل السور لانها ما نزلت كذلك بخلاف فواتح
السور فلا يجوز كتابة الحمد لله رب العالمين في اوائل السور ومن غلط فيه زنديق او مجنون والمحكي عن داود واحمد القول
بانها آيات متعددة منها انزلت في اوائل السور المصدرة بها لكنها ليست جزءا منها والحق هو الاول للاجماع المعتبر
الامامية بل لعله محقق وهو حجة في الواقع قطعا وان لم يكن حجة على الخصم وللنصوص الواردة عن الائمة
المعصومين عليهم السلام وهي كثيرة منها صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال سألته عن السبع المثاني والقران
العظيم هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن ومنها صحيح علي بن مهزيار
عن يحيى بن عمران الهمداني قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله
الرحمن الرحيم في صلاته وحده في ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشي
ليس بذلك بأس فكتب بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه يعني العياشي وما ورد معارضا لها دالا على جواز
تركها من صحيح محمد بن مسلم عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يكون اماما فيستفتح الحمد ولا يقرأ بسم
الله الرحمن الرحيم قال لا يضره ولا بأس بذلك ونحوه محمول على التقية او النسخ والاخبار المنقولة
عن ابن عباس واحدها انه قال لما ترك الناس قراءة البسملة في اوائل السور سرق الشيطان من الناس
مائة وثلث عشرة آية ونحو الخبر على الاول لوجوه الاول انه مبني على اعتقاده انها آية من سورة براءة
ايضا الثاني انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين مصدرة بالبسملة الثالث انه اراد بالترك تركها نطقا

ولو في هلال سورة النمل الرابع انه الحق المعدوم بالمتروك تغليبا والكل منظور فيه والاولى عندي على تقدير صحة الخبر
حمله على غفلته عن علم التصدير البراءة بالبسملة ويمكن حمل الوجه الاول عليه ايضا وبالجملة فقد ورد من طريق الخاصة
اخبار كثيرة بل متواترة دالة على جزئيتها منها ما روى عن ام سلمة رض ان النبي صلى الله عليه قرأ في الصلوة بسم الله الرحمن
الرحيم وعدها اية الحمد لله رب العالمين وعدها ايتين الرحمن الرحيم وعدها ثلث ايات على الاخر وما روى
ابن بريده عن ابيه عن النبي صلى الله عليه واله انه قال الا اخبركم باية لم تنزل على احد بعد سليمان غيري فقال بلى يا رسول
الله قال بم فتحتم القران قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وما رواه ابو هريرة قال بينا رسول الله جالس
في المسجد اذ دخل رجل فشرع في الصلوة وقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحمد لله رب العالمين فسمع رسول الله
صلى الله عليه واله وقال يا هذا قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة ومن ترك
اية منها فسدت صلوته ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وما رواه اسمعيل بن عبيد بن رفاعة قال جاء معوية
بن ابي سفيان في عهد خلافته الى المدينة وصلى بالناس في مسجد الرسول صلى الله عليه ولم يقرأها في اول الفاتحة بسم
الله الرحمن الرحيم فلما فرغ من الصلوة هجم عليه المهاجرون والانصار وصاحوا عليه وقالوا يا معوية سرقت
الصلوة اين البسملة فقال لهم قالوا ما قرأت في الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم قم واعد صلوتك فقام وصلى وقرأ
البسملة في الحمد ولم يقرأها في السورة فلما فرغ صاحوا عليه مثل الاول وقالوا قم واعد صلوتك ففعل وظهر
من هذا الخبر اتفاق الصحابة على جزئيتها في جميع السور وان الصلوة بتركها وما رواه جابر بن عبد الله عنه انه قال
لي يا جابر ما تقول اذا افتتحت الصلوة قلت اقول الحمد لله رب العالمين قال لا قل بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والاخبار في ذلك من طرقهم كثيرة اقتصرنا على ذكر شرذمة منها من اراد الوقوف فعليه
الرجوع بكتبهم ولاتفاق الكل اي كل الامة سلفا وخلفا على اثباتها في كل مصحف في اول كل سورة غير
البراءة بلون خطه من السواد وغيره بحيث لا يفرقون بينها وبين ساير الايات المكررة كويل يومئذ
للمكذبين في المرسلات وفباي الاء ربكما تكذبان في الرحمن وما كان اكثرهم مؤمنين وان ربك
لهو العزيز الرحيم في الشعراء مع كمال مبالغة السلف واهتمامهم في تجريده اي القران عما سواه حتى
حتى نقطة واحدة واوجبوا الكتابة غيره بلون اخر من الحمرة والصفرة مغاير للون خطه كتراجم السور
والاخماس والاعشار وعلامات الوقوف كالوقف ولا وغيرها وجعلوا ذلك هو المميز بين الزوائد

القران

القران والزوائد ولو كان هناك من ضعف خبر وافتقار لم يسلم ان هذا دليل على كونها من الايات القرانية
واجزائه بحيث لا يعتريه شك ولا يختلجه ريب اذ لو سئل من اي فرد من افراد الامة ما الدليل على جزئية البسملة
في وسط النمل فاول ما يقول في الجواب هذا كتابتها بلون خطه واثباتها في جميع المصاحف وبالجملة لو تركها
تارك في اول سورة من السور كتابة بل قراءة في غير الصلوة لانكر عليه كل الامة بالضرورة بخلاف غيرها
من التراجم وساير الزوائد وهذا كله معلوم لكل احد فان قالوا لو كانت من القران لتواتر كونها
منه في اوايل السور والتالي باطل بيان الملازمة ان القران يجب تواتر تفاصيله لتوفر الدواعي
على نقله والجواب انا نمنع عدم تواترها اذ قد تواتر عندنا كونها من القران في اوائل السور ومن لم
يتواتر عندكم لا يلزم عدمه مطلقا لجواز كون الشيء متواترا عند قوم دون اخرين كالكثير من معجزات نبينا
ولو تواترها عندنا وعدمه عند غيرنا مع ان كون الشيء من القران في محل لا يعتبر فيه تواتر انه منه في ذلك
المحل بل يكفي تواتره في محله وواضح ان البسملة قد تواتر نقلها في اوائل السور كتابة وتلاوة ان
قلنا بعدم تواتر كونها من القران هناك واعلم انهم اختلفوا في ان القراءات السبع المشهورة وهي
قراءة عبد الله بن كثير وعبد الله بن عامر وعاصم بن ابي النجود وابي عمرو بن علاء وحمزة بن حبيب ونافع
بن عبد الرحمن وعلي بن حمزة المعروف بالكسائي متواترة ام لا فقال الاكثر بل المشهور انها متواترة
مطلقا جوهرية او ادائية وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين منهم العلامة
في المنتهى والتذكرة والشهابيان وابن فهد في الموجز وثاني المحققين والشهيدين في جامع المقاصد
وغيره والمقاصد العلية والشيخ احمد الونسي على ما حكي عنهم واليه مال الفاضل الجواد في الشرح ونسبه
في الصافي الى الشهرة بين العلماء والفقهاء والسيد صدر الدين في شرح الوافية الى معظم المجتهدين من
الاصحاب وفي الحدائق الى المتأخرين منهم والفخر الرازي في تفسيره الكبير الى الاكثرين على ما نقل عنهم و
قال المفتي والحاجبي والعضدي في الشرح ان كانت جوهرية اي التي تختلف خط المصحف والمعنى
باختلافها كملك ومالك ويخدعون ويخادعون فمتواترة وقال القطب الشيرازي في شرحه صحة اسنادها اليهم
واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كمالك بالالف وملك
بغير الالف المنسوب اولهما الى الكسائي وعاصم نسبا صحيحا مع كونه مكتوبا بالالف في مصحفهما واستقامة

وحجته في المرتبة والثانية ملك نافع وابن كثير وابا عمرو وابن عامر وحمزة بالسين وحذف الالف ولكونه مكتوبا بغير الالف
في مصاحفهم واستقامته وحجته في المرتبة ونظر فيه صاحب الزبدة وقال وليس شرطا لان التواتر ما يفيد
العلم فاذا افاد فلا يعتبر شرطه مدخل ثم اذا ثبت انه متواتر قرآنا فالعربية ينبغي ان يكون تابعة للقرآن
لا العكس ثم موافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر لا دخل لها اصلا اقول وهو في محله واما الادائية ويعبر
عنها بالهيئة ايضا وهي بخلاف الجوهرية كالمد المتحقق في الف هؤلاء مثلا ويعبر عن الاول بالمد المتصل وعن الثاني
بالواجب ومقابله القصر واللين الخ قال صاحب الزبدة وقال العضدي ان المراد بالاداء هنا ما وقع من
اختلاف القراء في ان الالف والواو والياء كم يمد اذا كان بعدها همزة اي مقدار يمد وقيل
المد هو تطويل صوت حروف العلة لا مقدار معين وحروف العلة ليس حروف المد تطويل صوتها
اذا كانت ساكنة ويكون حركة ما قبلها من جنسها وكالامالة وهي ان تميل بالفتحة نحو الكسرة كالف
الكافرين وقراءتهم الله مرضاة حيث قرأ حمزة وابن عامر بامالة الراء ومقابلها الفتح الواضح وكالروم
والاشمام ونحوها فلا يجب تواترها وربما تقدح هذا التفصيل من عبارة شرح الشرح حيث لم يرد على ابن
العضدي ودعوى جماعة عدم تواترها منهم الشيخ في التبيان ونجم الائمة في شرح الكافية والفاضل
جمال الدين الخوانساري والسيد الجزائري وصاحب الحدائق والسيد صدر الدين وبعض افاضل المتأخرين
والفاضل البهبهاني وعلي بن طاوس في كتاب سعد السعود وهو الظاهر من المحدث الكاشاني الا في اداء الثاني ومحكي
نجم الرضي وابن الجزري والفخر الرازي والزمخشري حجة الاولين وجوه منها الاجماعات المنقولة نقل
جامع المقاصد عن التذكرة على تواتر السبع وفي المنتهى قد اجمع العلماء على تواتر السبعة وفي كنز قد نقل جمع
من الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع وفي الذخيرة وقد حكى جماعة من الاصحاب دعوى
الاجماع على تواتر القراءات السبع ومنها ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه
عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اتاني آت من الله عز وجل فقال ان الله يامرك ان تقرأ
القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن
على سبعة احرف ومنها ما رواه العامة وادعي تواتره بطرق عديدة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
نزل القرآن على سبعة احرف وزيد في بعضها كلها كاف شاف والظاهر ان المراد من الاحرف

القراءات

القراءات ومنها ما تمسك به العلامة في نهاية الاصول والفاضل الجواد والحاجبي والعضدي والعلامة الشيرازي
وشمس الدين الجزري بانه نقض تفاوت ما وهو ما فصله انها لو لم تكن متواترة لخرج بعض القرآن
عن التواتر كمالك وملك ونحوهما والتالي باطل بيان الملازمة انهما وردا عن القراء السبعة فاما ان
يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل بالاجماع او يكون احدهما متواترا
دون الآخر وهو تحكم وتخصيص بلا مخصص فيتعين الاول واورد على الاول بان غاية ما يحصل منه
الظن بتواترها او في الاجماع المنقول كالخبر الواحد مع ان الظاهر ان هذا الاجماع ليس بمعنى الاتفاق
الكاشف بل بمعنى الاتفاق المطلق ومع وجود هذا الخلاف الشديد في المقام حاله معلوم ومحل النزاع
هو حصول العلم وباحتمال ارادتهم مما ذكروه ما قاله الشهيد الثاني في شرح الالفية والشيخ حسين بن عبد
الصمد ليس المراد بتواترها ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما
نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل
هذا الشأن وباحتمال ارادتهم تواتر جواز القراءة بالسبعة عن الائمة مع معارضته لكلامهم بما ذكره الشيخ
في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل
بحرف واحد على نبي واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه وان افاد الظن بنفسه لكن بانضمام ساير
الادلة يفيد العلم وبعيد الاحتمالين ولا سيما الاخير وترجيح كلامهم على كلام الشيخ بالاكثرية ولو على
الاختيار بين العدد والشهرة وعلى الثاني بضعف السند وقصور الدلالة فانه يمكن ان يكون المراد بالاحرف
هو اللغات لا القراءات كما سيذكر ويمكن الجواب بجبر السند بشهرة نقله في الكتب والرواية وتقوية
الدلالة بفهم الاكثر بل المشهور منه وعلى الثالث بضعف السند وخفاء الدلالة فانه قد اختلف
في تفسيره على وجوه احدها ان المراد سبع لغات من لغة العرب قال في نزل القرآن على
سبعة احرف سبع لغات من لغات العرب فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة
تميم وبعضه بلغة هوازن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه وان جاء على
سبعة او عشرة او اكثر ولكن المعنى ان هذه اللغات السبع متفرقة في القرآن وهو المنقول من
ابن الاثير في النهاية وفسره بعضهم بالبطون فقال ان المراد ان للقرآن سبع بطون وورد بذلك

بعض الاخبار ورد من طرق المخالفين ان الله سبحانه انزل القرآن على سبعة اقسام امر وزجر وترغيب
وترهيب وجدل ومثل وقصص وفي خبر رواه ابو قلابة عن النبي صلى الله عليه وآله وفسرها بالناسخ والمنسوخ و
المحكم والمتشابه والمجمل والمفصل والاول الاظهر لانه لا يعلم الا انه بل نقل بعض العامة اختلفوا في تفسير
الحديث على ما يقرب اربعين قولا ويمكن ان يقال بترجيح الاول بشهادة بعض الفقهاء والاصوليين
ونقل في المجمع عن الشيخ رحمه الله ترجيح الاول بشهادة مطلقا بانه وردت عنهم عليهم السلام جواز القراءة بما اختلف
القراء فيه وادعى اجماع الامامية على جواز القراءة بما تداوله القراء بينهم من القراءات ونقله عن الشيخ
ايضا وعن الراكع اورده الفاضل الجواد ره بان دليل وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعي
على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بكثرة النسخ
من الكتاب الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان ولم يكتفوا به عن حفظ اهل القرآن المنزل
متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من المعاني
القرآن الا بهذا الوجه وهو وجوده في هذا الكتاب المتواتر وعلى هذا لا يستدل على تواتر القراءات
السبع بما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر
احدى القراءات لا بعينها لا خصوص بعضها ولا جميعها فالحق انه لابد في اثبات تواترها من التفحص
والتفتيش في نقلتها ورواتها فان ظهر بلوغهم حد التواتر فهو متواتر والا فلا والذي ظهر لنا
من اخبار شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكانه لا يظهر
في هذه الاعصار ويمكن ان يقال ان المفروض هو تواتر القراءات عن النبي ص قبل الجمع وان
الكتاب المجموع هو الكتاب المنزل من غير زيادة ولا نقصان او لو فرض من غير زيادة شيء غير
من غيره ولو قلنا بتحقق النقص في الكتاب المنزل اذ ادعى جماعة الاتفاق على عدم الزيادة فيه
وانما الكلام في تحقق النقصان فيكفي في الدواعي على نقله قبل الجمع يكفي في تحقق التواتر فيه بعده
ولا يلزم من تواتر الكتاب المجموع تواتر الكتاب المنزل ومن تواتره يلزم تواتر القراءات
هو تواتره عن النبي ص اذ هو الحجة على الخصم والمثمر في المقام والمفيد في قطعية الكتاب والاخفاء لها
من القراء السبعة من غير استناد الى المعصوم لا يفيد الظن فضلا عن القطع مع عدم حجية كلامهم

الا ان في اعتبارهم من المسائل اللغوية والمطالب العربية والاستناد اليهم طريق الاحاد بعد تحقق
الشرائط وان افاد الظن وكان حكمه حكم سائر اخبار الاحاد ولكنه لا يفيد القطع وهو خلاف
ما اتفق عليه من قطعية الكتاب وما يحتمله من الاتفاق الواقع على قطعية الكتاب يفضي من تواتر القراءات
كلها وان لم يكن بتفاصيله قطعيا بل يكون قطعيا في الجملة والظاهر منهم قطعيته بتفاصيله فظهر قوة الدليل
وضعف الايراد فتدبر حجة القول الثالث على تواتر الجوهرية هو الدليل الاخير للاولين وعلى عدم
تواتر الادائية ان القرآن الذي يعطي الدليل تواتره هو الكلام وصفات الالفاظ كالمد والتليين
والامالة ليست كلاما فلا يجب تواترها واعترض عليه المحقق الشيرازي بان القرآن ههنا عبارة عن
اللفظ ولما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة فلابد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة
ليست جزء اللفظ فلا شك انها من عوارضه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقله تواتر نقلها
فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك
بين تلك الهيئات والمطلوب ان الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر
من توفر الدواعي على نقل القرآن لا يجري في الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات
لا يؤثر في صلاحية كون القرآن متحدى به وفي كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر
في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لابد ان يكون متواترا فليتأمل واورد عليه الفاضل الجواد ره
في تعليقه على الشرح العضدي بانه لا يخفى ان ما ذكر من دليل وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعي
على نقله للتحدي به وكونه اصل سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي تختلف
باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة واما ما يكون من قبيل الاداء بالمعنى الذي ذكره فلا يدل على وجوب
تواتره اذ لا مدخل فيما هو مناط توفر الدواعي اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدي والاعجاز فلانهما
لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذي هو مادته وصورته التي لها مدخل فيها واما الهيئة التي
لا مدخل في ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة الى تواتره بل يكفي فيها اجراؤه على ما هو داب العرب في
كلامهم من المد في مواقعه وكذا في امثالها ثم قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجواهر مما يكون
من هذا القبيل فقد يؤدي خطاؤه الى تغيير بعض ما يتعلق به المعنى والفصاحة والبلاغة فلابد من

سنده وكذا العاب بالكتبه عنده من ان يتنبه لذلك واما تحريف النقلة في المد واللين وامثالها
لا يمكن لشيء اذ يلحق فيها الرجوع الى قوانين العرب فيها فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التي
لها دخل في المعنى والفصاحة والبلاغة فلا حرج في المد واللين وامثالهما الى قوانين العرب ولا حاجة الى ان
يتواتر عندنا انه في اي موضع مد وفي اي موضع قصر وهو ظاهر ورد بان هذا الفرق محل نظر لان المؤثر
الداعي اما ان يقتضي تواتر النقل لجميع خصوصيات القران اولا وعلى الاول يجب تواتر المادة
والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه ربما لم يتفاوت الحال في المعنى
واستنباط الاحكام باختلاف ملك ومالك ودعوى ان اختلاف الجواهر يستلزم اختلاف الاحكام
او يخل بالمعنى وغيرها لا يستلزم ذلك تحكم بل ربما يكون اختلاف الحال باختلاف الحركات والسكنات اكثر من
اختلافه باختلاف بعض الجواهر ولذا حكم شيخنا العلامة بان هذا الفرق ضعيف قيل وهذا البحث مدفوع
بانه ليس المراد بما يكون من قبيل الهيئة مطلقها بالمعنى المشهور بل ما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح به
المحقق كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل ربما يختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات
ظاهر الضعف ولانهم لم يقولوا الا ما قرر لعدم وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في مثل المد والامالة
مما لا يختلف المعنى باختلافه اصلا اقول ويؤيد حجة القول الثالث امور منها ما رواه الكليني
في الصحيح عن الفضيل بن يسار عن الصادق ع قال قلت له ان الناس يقولون ان القران نزل على
سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وما رواه زرارة
عن الباقر ع ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومنها ما ذكره
السيد الجزائري في رسالة منبع الحياة من ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرأ عاصم وحفص كذا
وفي قراءة اهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من قراءة غير المغضوب
عليهم ولا الضالين والاختلاف فيها وحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين
عليهم السلام فكيف يكون القراءات السبع متواترة عن الشارع فلو تواتر لكون حجة على الناس وايضا
هذه القراءات صادرة من احاد الناس لغايتهم استندوا اليها باداتهم وان استندوا البعض قراءتهم
الى النبي صلى الله عليه واله فلا يجوز ان يدعى تواتر قراءاتهم ولا يجوز الاعتماد على اسنادهم اليه احيانا

قال

قال بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان في القران في عصر النبي صلى الله عليه واله والصحابة واما القرآن الذي
هو في زمان القراء والمصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب والنقطة كما هو الان موجود في المصاحف
التي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية
وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك
من القوانين المختلفة على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من
القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده
كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك
في القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء
السبعة مع انه قد حصر في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان
هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة بينهم
على الحوض اذ اسلمهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما
الاصغر فقتلناه ثم يذودون عن الحوض ومنها ما ذكره الامام الرازي في تفسيره الكبير فانه قال اتفق
الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لان هذه القراءات اما
ان يكون منقولة بالنقل المتواتر او لا فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير
المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها بالجواز واذا كان كذلك فترجيح بعضها على البعض يكون واقعا
على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض
مستوجبين للفسق ان لم يلزمهم الكفر وانت ترى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع
معين من القراءة ويحمل الناس عليه ويمنعهم عن غيره وان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت
بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القران عن كونه مفيدا للقطع وذلك باطل بالاجماع ثم قال
والقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفي تجويز القراءة بكل واحد
منها وبعضها من باب الاحاد وكون البعض من باب الاحاد لا يقتضي خروج القران بالكلية

حيث في بدر

عن كونه قطعيا ومتواترا انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوايل السور متواترا لانه في قراءة بعض
السبعة فيلزم جواز تركها في الصلوة وهو باطل بالاجماع وغيره ومنها ما ذكره السيد ركن الدين الموصلي في
شرح المختصر على ما حكى عنه صاحب النقود ان الذين اسند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة
فضلا عما اختلفوا فيه ثم قال ويمكن ان يجاب بان التواتر ما حصل من هولاء السبعة لان القارئ
لكل واحدة من هذه السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم انما اسندوا الكل واحد منهم لتجرده
بهذه القراءة ولكثرة مباشرته بها وانما اسندوا الرواية عن كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما بروايتهما
عنه وعدم تجرد غيرهما بها وقال بدر الدين التستري القدح بان التواتر لا يحصل بسبعة نقول هم لانه
لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر حصول اليقين اقول وجميع هذه الادلة ايضا محل نظر
والاوسط هو القول الوسط اما تواتر الجوهرية والادائية التي يختلف باختلافها المعنى وخط المصحف
فلما مر من ادلة القول الاول ولا يكفي في اثبات ادلة قول الاخير واما عدم تواتر الادائية التي لم يختلف باختلافها
خط والمعنى فلعدم توقف الادلة على نقلها والظاهر ان مراد المطلقين هو هذا التفصيل فتكميل العلم ان
القراء الذين ادعوا تواتر قراءاتهم سبعة منهم ابو عمر وعبد الله بن عامر بن يزيد الدمشقي انه من قراء
على جماعة منهم المغيرة بن شهاب المخزومي وهو على عثمان وهو على النبي ص توفي سنة ١١٨ ومن رواته
رجلان مشهوران هشام بن عمار الدمشقي وعبد الله بن بشير بن ذكوان ومنهم عبد الله بن كثير المكي
قرأ على مجاهد وهو على ابن عباس وهو على ابي بن كعب وهو على النبي ص توفي سنة ١٢٠ ومن رواته ايضا
رجلان مشهوران احمد البزي منسوب الى بزة جده وقنبل اسمه محمد لقب به لسبب الخفة ومنهم
عاصم بن ابي النجود الكوفي الاسدي المكنى بابي بكر قرأ على عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش وهما على
علي عليه السلم وقيل على عثمان ايضا وهو على سيد المرسلين ص توفي سنة ١٢٩ ومن مشاهير رواته وقيل سنة ١٢٨ه
شعبة بن عياش المكنى بابي بكر وحفص بن سليمان الغاضري ومنهم ابو عمرو بن علاء البصري اسمه
زبان وقيل عريان وقيل يحيى قرأ على مجاهد الا انه لا قال ابن كثير وهو الملقب بالمازني توفي سنة ١٥٤
ومن مشاهير رواته يحيى اليزيدي وروى عنه ابو عمرو الدوري وابو شعيب السوسي ومنهم حمزة بن
حبيب الزيات الكوفي قرأ على حمران وهو على ابي الاسود الدؤلي وهو على علي ع وعثمان وهما على رسول

[illegible]

صلى

صلى الله عليه واله توفي سنة ١٥٦ ومن مشاهير رواته سليم وروى عنه خلف وخلاد ولنسب واحد من القراءات
العشر الى خلف ومنهم نافع بن عبد الرحمن بن نعيم المدني الساكن المدينة الاصل قرأ ابا جعفر وهو على ابن عباس
وهو على ابي وهو نقل عنه انه قال قرأت على سبعين رجلا من التابعين وتفوح من فيه رائحة المسك اذا تكلم
لسبب رؤيا رآه مذكور في كتب التجويد ومن مشاهير رواته قالون اسمه عيسى بن مينا لقب بذلك لجودة
وقيل سنة ١٦٧ه قراءته وورش اسمه عثمان لقب بذلك لشدة بياضه توفي سنة ١٦٩ ومنهم علي بن حمزة بن بهمن الكوفي المشهور
بالكسائي المعروف المكنى بابي الحسن قرأ على حمزة وقد تقدم سنده الى النبي ص توفي سنة ١٨٩ ومن مشاهير رواته
ليث بن خالد المروزي المكنى بابي الحارث وحفص الدوري وهو راوي ابي عمرو ايضا والرواة روى بعضهم بلا واسطة وبعضهم
بالواسطة والتفصيل موكول الى كتب التجويد المبسوطة كزمان ولادتهم ومدة اعمارهم وتقدم عصرهم وتأخره ومعاصرتهم
من الائمة عليهم السلم وغير ذلك ولكل واحد من هولاء القراء قراءة على جماعة ولكن ذكرنا واحدا منهم روما للاختصار
ثم ان الظاهر من الاصحاب بل المسلمين جواز القراءة باي قراءة شاء من هذه القراءات في الصلوة وغيرها واجبة
ومندوبة وصرح بالجواز جماعة كثيرة من غير اشعار بخلاف فيه بل ادعى عليه الاجماع صريحا وظاهرا في المجمع والتبيان والبحار
والذخيرة وغاية المأمول وهو على القول بتواتر الجميع ظاهر وعلى القول بعدمه فاستدل عليه بامور منها الاجماعات
المذكورة ومنها سيرة الاصحاب بل المسلمين على القراءة بكل واحد منها من غير نكير ومنها لزوم العسر والحرج لو لم
يجز او يجب تكرار الكل صلوة او غيرها لاختلاف القراءات تحصيلا للبراءة اليقينية وهما منفيان
في الشريعة ومنها ما رواه الكليني عن سفيان بن السمط قال سألت ابا عبد الله ع عن ترتيل القرآن قال اقروا
كما علمتم وعن سالم بن ابي سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها
الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع الحديث واورد
عليه بان جواز القراءة بتلك القراءات يقتضي صحة صلوة من ترك البسملة عمدا لما تواتر من قراءة ابي حمزة
وابي عمرو وابن عامر وورش عن نافع في تركها مع انهم قد اطبقوا على بطلان صلوته وليس هذا الا تناقض
واجيب بانه على تقدير تواتر ترك البسملة يكون مستثنى من عموم الجواز وقال جماعة لا يجب اتباع قراءة
من هذه القراءات بل لا يجب ايضا وقال في المنتهى واحب القراءات الي قراءة عاصم من طريق
ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الكلفة الادغام

ولا دغام اقول المشهور هو رجحان قراءة عاصم من طريق حفص لما قيل انه اضبط الائمة اعلم ولعله لما اشتهر ان ابن
عياش كان اماميا دون حفص واما القراءات الثلث المتممة للعشر وهي قراءة يزيد بن القعقاع المدني المكنى
بابي جعفر ويعقوب بن ابي اسحق وخلف بن هشام البزاز فادعى الشهيد تواترها كالسبعة ورجح البعض جوازها
بعد ما نقل عن بعض الاصحاب المنع منها وهو المحكي عن نهاية الاحكام ايضا ومنع في التحرير عن غير السبعة وان
اتصلت رواية وذهب المحقق الثاني والشهيد الثاني الى جواز هيئتها والى ادعاء الشهيد تواترها فقالا وهذا
لا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد وادعى الثاني شهرتها بين المتأخرين على ما قيل ومنع المقدس الاردبيلي
عن القراءة بها وتابعه جمع ممن تأخر عنه ولا عمل بالشواذ من القراءات على المشهور بيننا بل لم نقف على خلاف
فيه الا انهم اختلفوا في تفسير الشاذ منها فقيل انه ما عدا السبع ونسبه الشارح الجواد الى المشهور وقيل انه ما عدا العشر
كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات وابن المرزبان خلف بن احمد وهبة الله بن
احمد الطبري ثم اعلم ان ما عدا العشر مما اتفق الاصحاب على عدم جواز القراءة به فظاهرهم انه لا يثبت به حكم
من الاحكام لانه ليس بقران وقيل والقائل ابو حنيفة ان القراءات الشاذة كالاخبار الاحاد
في الحجية عنده من العمل بها فاوجب التتابع في صيام كفارة اليمين وبطلانه واضح لاعتبار القطعية في القران
مع انه يدعي كونه قرانا ثم لما كان القران مشتملا على الاحكام والقصص والمواعظ وغيرها والمجتهد من حيث
انه مجتهد يحتاج الى معرفة مدارك الاحكام الشرعية ودلائلها دون غيرها فالواجب عليه معرفة الايات الدالة
عليها والعلم بمواقعها ولا يجب ذلك في المجتهد عن غير الاحكام المستفادة من تلك الايات وهي خمسمائة اية
تقريبا وقد افرزها جماعة من علمائنا رضوان الله عليهم اياها عن غيرها ودونوها تسهيلا للامر والرجوع اليه عند
من تم والمشهورة منها في هذا الكتاب المسمى بمشرق الشمسين وهي ليست الموفقة بها وقد رأيته والمفتاح اليه
وغيرها وعلى هذا اشار بقوله وقد سلف الكلام فيه في مشرق الشمسين المطلب الثاني من المطالب الاربعة
في السنة وهي لغة الطريقة والعادة واصطلاحا تطلق على العبادة النافلة وفي اصطلاح الاصوليين قول
النبي صلى الله عليه واله بل مطلق المعصوم او فعله او تقريره وهو ترك الانكار على ما فعل او قيل بحضرته او في عصره
مع الاطلاع وتمكنه من الانكار مع ترتب فائدة عليه فلم يكن لتقرير الكفار المضي الى الكنيسة اعتبار لكون
كل واحد منها غير قران ولا عادي فخرج من الحد القران والعاديات كالطبيعي والاكل والنوم وكونها

البحث في السنة

ثم

ثم من ترك هذا القيد انتقض طرده بما ذكر ان جزء القران من احد لا يحتاج الى هذا القيد اذا المتبادر
من القول المضاف الى الشخص هو الصادر عنه اولا وبالذات لا ما كان بطريق الحكاية وعلى هذا
خرج الحديث القدسي وما حكاه عن سائر الانبياء او غيرهم ثم من عرفها بانها قول من لا يجوز الخطأ والكذب
عليه او فعله او تقريره فالقدسي داخل في الحد لكن ينتقض طرده بالقران وساير الكتب السماوية فالاكتب
والاولى هو التعريف المختار وربما عمم بعضهم الفعل بحيث يشمل التقرير فاقتصر في الحد على ذكر القول والفعل
وهو ظاهر المنهاج وصريح صاحب النقود وما يحكي احدهما اي القول ايها يسمى الحديث وحديث نبوي
او امامي وخبر ونص واثر وهذا هو الفرق بين السنة والحديث عند جماعة وعلى هذا يكونان متباينين
وان كان الثاني اخص من الاول من وجه اخر وهو اختصاصه بالقول دون الاول فانه اعم منه ومن
الفعل والتقرير والحد الذي ذكره للحديث النبوي خاصة وقد يريد مطلقه اي مطلق الحديث نبويا
كان او وصويا الكلام الحاكي قول المعصوم او فعله او تقريره وينتقض طرده ببعض عبارات الفقهاء
ينقل الترجم الحديث بالمعنى بناء على ما تقرر عندهم من جواز ذلك ويسمى النقل والمعروف ممن يجوزه والنقل
اي الخبر المنقول بالمعنى داخل في افراد المحدود ويكون مشتملا على القول الحاكي والصدق على عبارات
الفقهاء انها حاكية قول المعصوم فدخلت في الحد فانتقض طرده ولا يمكن التفصي عنه الا بان يقيد
الحيثية فيه وتجعل عبارات الفقهاء ذا حيثيتين فمن حيث كونها حاكية لقول المعصوم او فعله
او تقريره داخلة في الحديث وفي افراده ومن حيث انها مؤدى اجتهادهم خارجة عنه ولا ضير في كل
منها وينتقض عكسه ايضا بالكلام المسموع من المعصوم غير محكي عن معصوم اخر بل تكلم
به بنفسه فانه لم يصدق عليه انه حكاية قول معصوم بل هو حكاية قوله والتزام خروجه من الحديث والحكم
بعدمه كما فعله بعضهم بعيد عند المحقق لانه يقتضي عدم سماع احد منه اي من المعصوم حديثا اصلا الا
ما حكاه عن غيره فالاولى في حده ان يقال هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ومع
يدخل المسموع ويسلم الحد ولو قيل بالتزام خروجه كما حققه بعض الفضلاء معللا بان الكلام في الاغلب
يكون امرا او نهيا بخلاف الحكاية فانها تكون اخبارا ادعائيا فالمناسب التسمية وهو الحديث
الا قد صار في ما فعله الاكثر لكان احسن وما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا فان الامامية

قد اطلعوا على وجوه عن مصداق حديث بخلاف العامة فانهم قد اكتفوا في الصدق بالاشتهار احد الصحابة او التابعين
ويسموه حديثا فان كان غرضهم انه حديث اي حجة كالقول النبي مرفقه واقع وان كان مقصودهم مجرد
التسمية والاصطلاح فلا مشاحة فيه الا ان الظاهر منهم هو الاول فصل في بيان ماهية الخبر واقسامه وهو لغة

في حقيقة الخبر وتعريفه

مطلق النبأ واصطلاحا يطلق تارة على ما يرادف الحديث وقد عرف حده واخرى يطلق على ما يقابل الانشاء
وهو حقيقة في القول المفيد للنسبة الخارجية وهو المعبر عنه بالصيغة والكلام اللفظي اتفاقا من المحققين وبالاشتراك
ومجاز في معناه القائم بالنفس وهو المعبر عنه بالمعنى والكلام النفسي والانشاء من الحي والوصف وجماعة اشتراكه
بينهما واختلف في قبوله للتحديد فقال جماعة بالعدم وافترقوا فرقتين فقيل لعسره وقيل لانه بديهي غني عن
التحديد واختاره السكاكي والعضدي واتباعهما على ما قيل واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه كل احد يعرف
ضرورة انه موجود وهو خبر خاص والعام جزؤه فهو اولى بالبداهة وثانيهما الفرق بين الخبر وغيره من الطلب
ضروري لكل احد ولذلك يورد كلا في موضعه ويجيب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك
واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل ولا تصور وبالعكس واذا ثبت التغاير فالتحقيق
هو ضرورة النسبة الوجودية اليه اثباتا او نفيا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ضروريا
وايضا هذا انما يتم لو ثبت ان العام ذاتي للخاص وهو ممنوع معلوم بالكنه ولا اجماع والقائلون بالقبول اختلفوا
في تحديده فعند بعضهم رسم [illegible] اي حيث كونه مقابلا للانشاء الكلام يكون لنسبته الى النسبة التامة الموضوعة
فيه خارج عن مدلول اللفظ واحد الازمنة الثلاثة كما مر سابقا في تعريف القضية فيدخل نحو علمت وسيأته
على ما قرره جمع ان الخبر لفظي ومعناه ثابت في النفس يدل عليه اللفظ ولذلك الذهن متعلق خارج عنه لشرب
اللفظ لو جوهر ومعنى كون النسبة لها خارج انها ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن
الى الثبوت بينهما فان النسبة القيام الى زيد بالايجاب او السلب ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن
اليها ولم يوقعها بين الطرفين وهي متعلق النسبة في قولنا زيد قائم او زيد ليس بقائم بخلاف نحو قولنا
اضرب فان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير ان يشعر بان له متعلقا واقعا
في الخارج وهذا بخلاف قولك طلبت الضرب لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق
خارجي هو قيام الطلب بالمتكلم قال التفتازاني في شرح الشرح للكشف ان للكلام اللفظي [illegible]

نسبة

نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالته واشعار بان لها متعلقا
خارجيا فخبر فمدلول الخبر اولا وبالذات هو النسبة النفسية وثانيا وبالعرض هو النسبة الخارجية على ما تقرر
عندهم من ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في اللفظ ووجودا في الكتب
فالكتابة تدل على العبارة والعبارة على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فبالنظر الى الاول وصف
الكلام النفسي بانه المدلول عليه اللفظي وبالنظر الى الثاني حصل الخبر مدلولا عليه بنسبة خارجية انتهى وحكي
عن المرتضى رحمه الله انه قال الانشاء يعود الى الخبر ايضا حيث الكلام المفيد اما ان يكون خبرا او معناه
معنى الخبر وعند التأمل يعلم دخول اقسام الكلام تحت ما ذكرناه لان الامر من حيث انه دل على ان
الآمر مريد للمأمور به كان في معنى الخبر والنهي انما كان نهيا لان الناهي كاره لما ينهى عنه فمعناه معنى الخبر
وعن ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة انه قال ادعت الاشعرية ان الخبر هو اصل الكلام واليه يرجع الامر
كالامر والنهي وغيرهما وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب
واورد عليه بلزوم تحقق الصدق والكذب معا في الخبر لقضية الواو مع ان كلام الله وامثاله
لا يحتمل الكذب واجيب بان المراد احتماله للصدق والكذب في حد ذاته مع ان كلامه تعالى قطع النظر
عن القائل ثم اورد عليه بكونه دوريا اذ الصدق هو الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه والترديد
اجنبي وقال لا جواب عنه لكن العضدي اجاب بمنع لزوم توقفهما بما ذكر وقال بل يمكن تعريفهما بان
نقول الصدق هو الكلام الذي يطابق مدلوله الذهني مع متعلقه وهو الخارج والكذب خلافه
وبدل بعضهم الصدق والكذب بالتصديق والتكذيب تفصيا عن هذا الاشكال وهو غير
مجد ونعم ما قال العضدي فانه لا يوجب الا توسيع الدائرة ثم قال اقرب الحدود هو قول ابي الحسين
كلام يفيد بنفسه نسبة واحترز بقوله بنفسه عن نحو ضارب وقائم فانه يفيد نسبة لكن لا بنفسه
بل مع موضوعه واورد عليه بنحو قم من اقسام الطلب فانه كلام يكشف عن المطلوب ويفيد بنفسه
نسبة [illegible] الاستعارة وهي نسبة القيام الى المخاطب ونسبة الطلب الى المتكلم اذ المطلوب
هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام فطلب ولانه يدل على طلب منسوب الى المتكلم
دون مطلقه واجيب بانه اريد بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع النسبة ونفيها ان يكون

هو مدلوله الذي وضع له لا ان يلزم عقلا فخرج نحو قم اما باعتبار النسبة القيام الى زيد لانه لم يعلم منه وقوعها
واما باعتبار نسبة الطلب الى القائل فلانه عقلي ومؤداه الطلب ثم قال ابو الحسين ان الاول اي الخبر
ان اي هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية اشهر ومعنى كون النسبة خارجية انها امر خارجي اي خارج عن
مدلول اللفظ وان كان في الذهن لا انها من الاشياء الخارجية فان الموجود في الخارج ما حققه المحقق
هو ما كان الخارج اي خارج الذهن ظرفا لوجوده لا لنفسه وفي الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها وهذا
معنى قولهم ان النسبة موجودة في الخارج اي ليس الخارج ظرفا لوجودها ومن ذلك وقع هنا اظهر على الكلام
الذي يكون النسبة المودعة فيه موجودة ومعدومة وفرضية والحاصل ان الموجود في الخارج في قولنا زيد قائم
هو زيد لا وجوده والقيام له حصوله له والا لزم ان يكون للوجود وجود وللحصول وجود وننتقل الكلام
اليه وهكذا فيتسلسل فوجود زيد مثلا شيء خارجي لا موجود خارجي والكلام من كل خبر من حيث هو هو
الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي اي لا يأبى العقل عن تحققه **فائدة** قال شمس الائمة الكردي
في التقويم والرد واعلم ان تقسيم الكلام عند الجمهور والمكاثرة ثنائية ومبناه على ان الكلام اما ان
يحتمل الصدق والكذب او لا فالاول عند الاول هو الخبر والثاني الانشاء وعند الثالثة هو الخبر والطلب
وينحصر الطلب بحكم الاستقراء في خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء وعند المنطقيين
وان مالك ثلاثية لكن عندهم هو الخبر والطلب والتنبيه وعنده هو الاول والثاني والانشاء
لانه اما ان يتحد زمان وجود النسبة بالذهن مع زمان افادتها اولا فان اتحد فهو الانشاء والا
لم يتحد فاما ان يكون على جهة الاقتضاء اولا فالاول هو الطلب والثاني هو الخبر وفي كل منها
حزازة لانه قول المكاثرة مثلا فانه يلزم عليه ان يكون مفهوم النداء الطلب لكنه ليس
لان مفهوم النداء صوت يهتف به الانسان صرح به الزمخشري في الكشاف والطلب يلزم منه
بالعرض لانه المراد منه وهو غايته ولذا لا يصح كون التمني منه لان الطلب يقتضي مطلوبا منه
ولا مطلوب منه للتمني وهكذا قال الاستاد اي العضدي فالحق ان التقسيم رباعيا بان الكلام
لا بد له من فائدة مقصودة اما من المتكلم واما من المخاطب وعلى التقديرين اما ان يحصل في الخارج
او في الذهن فاما من المتكلم وفي الخارج التنبيه وفي الذهن الاخبار وما من المخاطب ففي الخارج

الطلب

الطلب وفي الذهن الاستفهام انتهى واعلم ان الخبر على قسمين صادق وكاذب وقد اختلفوا في تفسيرهما
فالمشهور المنصور المعروف ان صدقه وكذبه عبارة عن مطابقته اي مطابقة الحكم الذي هو فيه او
الصدق والكذب يوصفان النسبة اولا وبالذات للواقع وعدمها اي عدم مطابقته للواقع
وبتقرير اوضح صدق الخبر هو مطابقة النسبة الذهنية ايجابية كانت او سلبية مع النسبة الخارجية وكذبه
عدم مطابقتهما لها وذهب النظام الى ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته له سواء
طابق الواقع او لا فقول القائل الله واحد غير معتقد لذلك كذب عنده وان معتقد معتقدا صدق
والى هذا اشار المص بقوله لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام واعتبر الجاحظ في تحقق الصدق مطابقة
الخبر للواقع واعتقاد المخبر معا وفي تحقق الكذب عدمها معا فيلزم ثبوت الواسطة بينهما وهي مطابقته
للواقع مع عدم اعتقاد المخبر سواء كان شاكا او خاليا عن القصد والشعور او مع اعتقاده العدم وعدم مطابقته
للواقع مع اعتقاده المطابقة او خلوه عن الاعتقاد والجواب احدى الصور الثلاث فيكون اقسام الخبر عنده
ثلاثة احدها صادق وهو مطابقته للواقع مع اعتقاد المخبر اياها والاخر كاذب وهو عدم مطابقته للواقع
مع اعتقاده العدم والسنة الباقية وسائط وبعضهم جعل الوسائط اربعة وهو من اثبت الصورة
الاولى منها على الطلاقة فيكون الاقسام عنده ستة قال المص ره في الحاشية بعد كلام طويل في بيان الكواهم
ما محصله ان نقل بتسمية القسمة فالنكتة من الرب ليلة دليلة الاقة اي دليل الجاحظ ثبت وان
فلعابه دليل فاسنتان وكلام العضدي يعطي ان الاية انما تدل على واسطة واحدة من الانواع
وهي الكلام الخالي عن القصد فلا يثبت بما سواها وكلامه هذا بعيد عن الصواب انتهى وطلاق
مذهب الجاحظ اشار بقوله وبالثاني وعدمها كالجاحظ لن الكفار والاجماع على تصديق الكفر والحكم
بصدقهم اذا قال الاسلام حق والكفر باطل والحكم بكذبه اذا قال بالعكس ويؤيده الاعتبار فان مطابقة
لا بد وان يكون امرا ثابتا غير قابل للتغير واختلاف افراد المخبرين وتغيرها امر وفي رجح النظام
بوجهين الاول انه لو اخبر مخبر بخبر ثم ظهر خلاف الواقع فيتبرأ من الكذب ويعتذر بانه اخبرت
به باعتقادي ويقبلون منه ولا ينسبونه الى الكذب فيقتضي ان يكون صادقا والخبر صدقا
اذ لا واسطة فعلم ان مدار الصدق على اعتقاد المخبر وجوابه ظاهر فانهم ينفون عنه الكذب العمد

ويقبلون عذره فيه لا سطة ونفي المقيد لا يستلزم نفي المطلق وبالجملة يقولون انت لست بكاذب عمدا الا ان
هذا الخبر ليس بكاذب في الواقع بل كاذب فيه فقط الثاني قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون التقريب انه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله
مع كونه مطابقا للواقع فلا وجه لتكذيبهم الا كونه مخالفا لمعتقدهم ولو كان مدار الصدق والكذب على مطابقة
الواقع ومخالفته لما جاز التكذيب والجواب عنه ان تكذيب الله سبحانه المنافقين لا يلزم ان يكون لاجل
مخالفة اخبارهم لاعتقادهم بل يمكن ان يكون اما لكونهم كاذبين في زعمهم الفاسد وحسبانهم الباطل حيث انهم
يحسبون انفسهم بالكذب في الاخبار برسالته ويزعمون انه اخبار على خلاف الواقع فيكون المراد والله
يشهد انهم لكاذبون في زعمهم وعند انفسهم لا كذب الواقع بل كذبه كانوا هنا وقالوا ومحصله ان عدم مطابقة
هذا الخبر للواقع انما هو كذب في زعمهم فلا يتوهم ان اعتقادهم خلاف مقتضى الخبر موجب لكذبهم فثبت مرام النظام
او لكونهم كاذبين في الشهادة اي في اخبارهم بقولهم نشهد بانهم يشهدون على رسالته لان الشهادة لا بد وان
يكون من صميم القلب وخلوص العقيدة مع انهم يؤكدون كلامهم بان واللام مظهرين بذلك ان شهادتهم
هذه شهادة تامة خالصة لا يعتريه شك وريب ابدا ولا ريب انهم كانوا منافقين لا يعتقدون ذلك فكانوا
في قولهم نشهد او انهم لكاذبون في تسميتها اي تسمية هذه المقالة شهادة او التصديق [illegible] الاخبار
شرطه في تحقق الشهادة مع خلو اقرارهم عنه لانهم يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم لا يقال تسمية شي باسم
شي اخر من غير نصب قرينة لا يكون كذبا بل غلطا لانا نقول تسمية هذا النوع من الخبر بالشهادة يقتضي
الاخبار بكونه من افراد الشهادة التي تعتبر فيها مقتضيها الصدور عن العلم والاعتقاد والقلب فالتكذيب
راجع الى الخبر الضمني لا الى نفس التسمية فمن هذه الحيثية يكون كاذبا فيه او انهم لكاذبون في ادعائهم
استمرارها اي استمرار الشهادة المستفادة من جملة الخبرية المصدرة بالمضارع مع انهم لا يشهدون طرفة
عين فضلا عن الدوام والاستمرار او انهم لكاذبون في لازم الفائدة وهي ان لازم فائدة هذا الخبر نفسه
فان المقصود من الاخبار كما قد يكون افادة الحكم للمخاطب فقد يكون المراد منه اخبار المتكلم
المخاطب بانه ايضا عالم بالحكم كالمخاطب وليس ذلك لازم الفائدة فيمكن ان يكون مقصود
المنافقين من قولهم انك لرسول الله انهم عالمون ايضا برسالته كعلمه بها وما كان ذلك فخالفا
للواقع

للواقع لعدم اعتقادهم ذلك لكذبهم الله سبحانه او انهم لكاذبون في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق على
اصحاب النبي صلعم بيان ذلك ان رجلا من المهاجرين لطم رجلا منسوبا الى عبد الله بن ابي سلول في غزوة
من الغزوات فبلغه ذلك وعنده رهط من قومه فغضب غضب الله عليه وقال هذا ما فعلتم بانفسكم
احللتموهم بلادكم وقاسمتموهم اموالكم اما والله لو امسكتم عن هؤلاء الفقراء فضل طعامكم لم يركبوا رقابكم
لا تنفقوا على من عند رسول الله صلعم حتى ينفضوا اي من حوله ولئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
فسمعه زيد بن ارقم وحكاه لعمه فذكره النبي صلعم فدعا زيدا فحدثه ما سمعه من ابن ابي فارسل رسول الله
صلعم الى ابن ابي واصحابه وخبرهم بمقالة زيد فحلفوا انهم ما قالوه فصدقهم ظاهرا وكذب زيدا فاصابه
هم شديد وجلس في البيت فانزل الله سبحانه اذا جاءك المنافقون الى اخر السورة وكذبهم في حلفهم فبعث
النبي صلعم الى زيد وقرأها عليه وقال ان الله صدقك يا زيد او يكون الخبر اي من قوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون ان هم قوم كاذبون من حيث السجية والعادة لا يتكلمون بالصدق
الا نادرا بل الندر فلا تغتر يا ايها المصدق فيهم في هذا الخبر ولا تعتمد على قولهم في واقعة من الوقائع فقد
يصدق الكذوب ويخرق عادته قال الشارح الفاضل وهذه الاجوبة السبعة لم يتفق جمعها في
كتاب غير هذا الكتاب رحمه الجاحظ على ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب بوجهين الاول
قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة اي الكفار حصروا اخبار النبي صم بالحشر والنشر والوعد وتهديده بالكذب
وفي الاخبار حالة الجنون على سبيل منع الخلو والاخبار حال الجنة لم يكن صدقا لاعتقادهم عدم صدقه
فلا يريدون به الصدق ولا الكذب لكونه قسيما له وهم من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان
يكون من الخبر ما ليس شيئا منهما فثبت الواسطة بنص الاية والجواب ان ترديد الكفار حصره
ليس بين الكذب مطلقا والاخبار حال الجنون كما زعمت بل انما هو ترديد بين الافتراء وهو الكذب
عن عمد كما هو المعنى المتبادر من الافتراء وعدمه اي عدم الافتراء وهو الاخبار لا عن القصد والشعور
في المقام وحاصل انهم ردوا الكلام بين قسمي الكذب وهو الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد
مكنوا من الشاذ بقولهم ام به جنة فان خبر المجنون اذا كان مخالفا للواقع يكون ايضا
كذبا لكن من غير عمد فلم تثبت الواسطة لانهم لم يريدوا بين الكذب المطلق والاخبار

حال المجنون حتى يثبت ويمكن ان يقال لا يثبت الواسطة وان قلنا ان الاقرار هو الكذب مطلقا
لامكان ان يكون المخبر وان كان ما قصد افادته بهذا الخبر المخالف للواقع فيكون كذبا او غير
ما قصد فلم يكن خبرا اذ الخبر ما هو صدر عن اختيار والمجنون لا قصد له كالنائم والساهي فافهم وارتضى الكذب
وما ليس بخبر اصلا لكن لا يذهب عليك ان صحة هذا التوجيه موقوف على اخذ القصد والشعور في
تحقق مفهوم الخبر وهو محل كلام بل قيل انه خلاف المشهور ولذا لم يعدوا ما صدر من النائم والساهي
اخبارا اقول الظاهر المستفاد من الخبر عرفا هو الصادر عن قصد وروية وان لم يكن داخلا في مفهومه
لغة بل الظاهر من جميع الافعال المنسوبة الى العقلاء هو القصد والاختيار الا السهو والاضطرار صرح
بذلك المحقق الشريف في تعليقته على المطول فهذه قاعدة مستمرة في ابواب الفقه وغيرها وعليها
مدار الصدق فضبطوا فاطلاق الخبر على مثل كلام النائم مجاز عرفا او غير متبادر عند الاطلاق نعم قد يقال
وحمله خبرية وبينها فرق فتدبر انتهى في قول عائشة في حق ابن عمر حيث روى ان الميت ليعذب
ببكاء اهله ما كذب ولكنه وهم انما وردت في ميت يهودي لا مطلقا والتقريب انه ليس بكذب
لسلبها اياه عنه ولا صدق لعدم المطابقة للواقع فثبت ان الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد واسطة
والجواب ان المنفي هو الكذب العمد لا مطلقا فيكون المراد انه ما كذب عمدا بل توهم انه مطابق
للواقع والتقييد في الكلام بعد اقامة الدليل عليه غير عزيز واطلاق المطلق وارادة المقيد شايع
وربما اجيب بان اللازم من الدليل ثبوت الواسطة عند عائشة ولا يلزم منه ثبوتها عند الكل وفي
الواقع ورد بان الثبوت عند عائشة يكفي في المقام لاثبات المرام اذا كانوا من اهل اللسان ومأخذ
فيه من هذا القبيل فالحق في الجواب منع الثبوت عندهم كما مر لكن في المقام شيئان احدهما ان
الواسطة الثابتة بالاية هي واحدة او اكثر الظاهر من العضدي بل الحاجبي ايضا الاول وهو
ما خلا عن الاعتقاد وصرح المحقق في الحاشية بانها ثلثة وتبعه الشارح الجواد وهي ما ذكر مع الشك
في المطابقة واعتقادها وقال الشارح المحشي المازندراني انها ولذلك على وسطين وثانيهما الاخران
اقول لو ابقي الكلام على ظاهره فالحق مختار العضدي لان المجنون لا قصد له اصلا وان اول
بان اريد منه التشبيه ويكون معنى قولهم ام به جنة ام خارج عن طور العقل والعقلاء فالحق مختار

المحشي

المحشي اذ كما لا قصد للمجنون كذلك لم يتصور عدمه من غيره الا في حالة الغفلة ونحوها والمعروض
خلافه لانه صلعم لم يدع الرسالة ولم ينطق بالاخبار المذكورة الا عمدا واختيارا بل اصر عليه اصرارا نعم
لو اريد من المجنون المتكلم من غير روية حتى صار من باب عموم المجاز لا يمكن شموله للشك وثانيهما ان هذا
النزاع هل هو لفظي او معنوي قال الحاجبي بعد ذكر الخلاف في المسئلة وهي لفظية قال القطب الشيرازي
في تفسيره معناه ان المسئلة لفظية فان اعتبر في تعريف الصدق والكذب اعتقاد المطابقة
واللامطابقة كان عدم الاعتقاد واسطة والا فلا وقال بدر الدين التستري في شرح المنهاج في
هذه المسئلة لفظية اذ مدار الخلاف على تفسيرهما ولكن ان يصطلح على ما شاء بشرط مطابقته لقانون
الوضع وظاهره الاول وصرح الشارح انه هو الاول وهو الظاهر من كلام شمس الدين الكرماني صاحب النقود
ولا يخفى عليك ما في قول الشارح بشرط مطابقته لقانون الوضع وقال العضدي في اواخر المبحث وهذه
المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع قال العلامة التفتازاني في شرحه اي لغوية لا يتعلق بعلم
الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس
المراد انه نزاع لفظي متعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن
معناهما اللغوي وهو صريح في الشارح وهو الصواب والظاهر من قول العضدي لا يجدي الاطناب فيها
كثير نفع انه لا يترتب عليها من الفروع الفقهية الا قليل من الفروع النادرة بل الفرضية و
سيجيء الاشارة الى بعضها فاطناب الكلام فيها ليس بجيد اذ صرف الوقت في الاهم منها اهم
وبالجملة فالبحث في المسئلة قليل النفع لا عديمه فايراده على التفتازاني بعض اجلة المتأخرين
ليس في محله ومما فرع على المسئلة قول المدعي بعد اقامة البينة على المنكر كذب شهودي فعلى مذهب
المشهور والجاحظ سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت الحق في الواقع وعلى مذهب النظام
لا يسقط لعدم اتفاق بالجا بثبوت الحق في نفس الامر وعدمه في اعتقاد الشاهد فاذا اقام بينة
اخرى ثبت واذا قال لم يصدق شهودي سقطت على المشهور وعلى قول الجاحظ والنظام لم
يسقط لعدم استلزام نفي الصدق ثبوت الكذب على الاول لثبوت الواسطة على
مذهبه وعدم المطابقة للاعتقاد لا ينافي المطابقة للواقع على الثاني اذ لو قال المنكر صدق

شهود المدعي فيه المشهور ومذهب الحنفية ليكون اقرارا بالحق وعلى مذهب النظام ما ولو قال لم يكذبوا ادرا
على المشهور وليس على الاخرين والوجه في الحكم ما مر والتحقيق صحة التفريع وفاقا الحكم مع توجه له على ما وقفت
في ورقه ليس الا جملة من قوله اعلم انه لا وجه للتفريعات التي ذكرها رد على الجاحظ قدس سره مشهورا
بهذا القول باعتراضه مبنيا لا كيف صيغة ثم ان الخبر كما ينقسم الى صادق وكاذب كذلك ينقسم
الى ما علم صدقه وما علم كذبه وما لم يعلم شيئا منهما والاول اما ضروري بنفسه كالمتواتر او بغيره كالحكم
اعظم من الجزء فانه من حيث هو لا يفيد العلم الضروري بل مطابقته لما هو يفيد العلم ضرورة للواقع
واما نظري كخبر الله ورسوله وكل معصوم وغيرها من القطعيات النظرية والثاني كالذي علم مخالفته للواقع
ضرورة او نظرا كالجزء اعظم من الكل وخبر مسيلمة بنبوته والثالث اما ان يظن صدقه كخبر العدل
او كذبه كخبر الكذوب اولا وكخبر مجهول الحال وينقسم ايضا الى متواتر وآحاد والمتواتر لغة المتتابع
ماخوذ من التواتر بمعنى التتابع بين امور بفترة وتراخ ومهلة وانه غير المواصلة قاله الفراء ومنه قوله
تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى واصطلاحا ما عرفه الآمدي بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه واحترز
بقيد الجماعة عن خبر الواحد والاثنين وان افاد العلم كخبر المعصوم وبقيد بنفسه عن مفيد القطع
بغيره ضرورة او نظرا كقول الواحد نصف الاثنين والعالم حادث وكخبر الواحد المحتف
بالقرينة العلمية الزائدة على القرائن اللازمة للخبر عادة مما يتعلق بحال المخبر والمخبر عنه والسامع
ويعبر عن الاول بالخارجة وعن الثانية بالداخلة وقيل خبر جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الكذب
عادة والظاهر اتفاقهم على اعتبار الكثرة المذكورة اذ من لم يأخذها في حده جعلها من الشروط كالمصنف
فلو اخبر ثلثة بصدق من خبرهم العلم لم يكن متواترا لعدم الكثرة المذكورة ولذا اورد على بعض الاجلة
على التعريف الاول بذلك واتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر يفيد العلم مع الشرائط مطلقا
وخالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من الهند منكران للشرائع والاولى منسوبة الى
سومنات وهو بيت الاصنام على ما قيل قائلة بالتناسخ والثانية ماخوذة من براهمة
وهو احد من الانبياء ولكون الطرف عدوانا يزعمون من الحكماء وقال صاحب الملل والنحل
انتسبوا الى رجل يقال له براهام الا انهم افترقوا فرقا فمنهم منكر افادته العلم مطلقا بل قال بافادته

في حقيقة التواتر
ووجود المتواتر

الظن

الظن كخبر الواحد وبعضهم انكر افادته اياه لو اخبروا عن الماضي وما افادته لو اخبروا عن الموجود والحكم
بديهي البطلان لانا نعلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية والوقائع الماضية وبمكة وبيت المقدس
والصين ونوح ودعوته ورستم وحاتم وقتل يحيى وعيسى بن علي عليهما السلام ونحوها كعلمنا بالمشاهدات
والمحسوسات من غير فرق بين العلمين ولم يحصل لنا هذا العلم الا بالاخبار والمنكر مكابر ولهم شكوك
وشبه الا ان بعضها يدل على انه لم يتحقق وبعضها يدل على استحالة افادته العلم وبعضها على نفي
العلم الضروري فلاحظ منها ان حصول التواتر ليس الا كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد معين
وهو ممتنع عادة فكذا حصول التواتر ومنها انه لو افاد العلم لحصل العلم باداعاة اليهود والنصارى
من تابيد شريعتهم وعدم نبي بعد نبيهم المستلزم لتكذيب نبينا ومنها انه لو افاد العلم لزم اجتماع
النقيضين اذا اخبر بنقيضه وهو ممتنع ومنها ان الكذب جائز على كل واحد فيجوز على المجموع لانه
عبارة عن الآحاد ومنها ثبوت الفرق بين ما ثبت بالتواتر كوجود اسكندر وبين غيره ككون الواحد
نصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول بالضرورة ومنها ان الضروري لا يقع فيه الاختلاف
وهو متحقق هنا فانا ممن نخالفكم والجواب عنها اما اجمالا فلان هذه شبهة السمنية وهي اخوات شبه الملحدة واهية بل اغلب
تشكيكات مصادمة للضرورة كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب اصلا واما تفصيلا فعن الاول بمنع
الامتناع عن المشتبه به عادة ولو سلم فسببه عدم الداعي الى الاجتماع على اكل طعام واحد بخلاف ما نحن
فيه فان الداعي الى نقل محل التواتر موجود قطعا والفرق بينهما ثابت جدا وعن الثاني بان خبر اليهود
والنصارى لم يوجد فيه شروط التواتر فان استيصال بخت نصر اياهم مشهور فيشترط على الآحاد ولا يفيد
العلم وبالجملة المدعى ان العلم قد يترتب على خبر الجماعة لا ان خبر كل جماعة يفيد العلم وعن الثالث
بان تحقق التواتر في نقيض المتواتر ممتنع عادة بل عقلا وعن الرابع بان حكم المجموع يخالف حكم الآحاد
وبينهما عموم من وجه فان مجموع العشرة مثلا يحمل شيئا ثقيلا بخلاف الآحاد والواحد يشبعه رغيف
دون العشرة فيختلف حكمهما والحاصل ان خبر كل واحد يحتمل ان يكون كذبا في ذاته اما مع انضمام
الغير ولا سيما هذا الانضمام الخاص فلا وعن الخامس بعد تسليم الفرق بان اختلاف حصول
نوع الضروري بالسرعة والبطء لا يوجب خروج البطيء عن كونه ضروريا وليس حصوله بطيئا كالعلم

انتقيض بل الشيء المعقول بالبديع ودونه في القطعيات تختلف في ذلك وعن الثاني بان الضرورية لا تستلزم الوفاق
لجواز المخالفة من شرذمة عنادا او لسبق الذهن بالشبهة ونحوهما فان السوفسطائية انكروا اكثر الضروريات اذا
عرفت افادته للعلم فاعلم انهم اختلفوا في ان العلم الحاصل به اهو ضروري ام نظري ام منقسم ام قسم ثالث
فالمشهور على الاول وقال الكعبي وابو الحسين البصري بالثاني وهو المنقول عن امام الحرمين الجويني المشهور بامام
الحرمين وعن السيد في موضع من الذريعة الثالث فقال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة
النبي صلى الله عليه وسلم ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون
مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم وكثير من احكام الشريعة والنص
الواقع على الائمة فيقطع على انه مستدل عليه قال الشيخ في العدة وهذا المذهب عندي اوضح من المذهبين
جميعا والمنسوب الى السيد في اكثر الكتب هو القول بالتوقف كالآمدي فقال في موضع من الذريعة على
ما نقل عنه والذي نصرته وهو الاقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري
او مكتسب وتجويز كونه كل واحد من القسمين وحكي عن الغزالي الرابع فقال ليس ضروريا ولا نظريا
ونظيره ما في مبحث العلم انه ليس ضروريا ولا نظريا بل يعرف بالقسمة والمثال والاقرب الاول
لنا انه لو كان نظريا لاحتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان
بعد تحقق التواتر حصل لنا العلم بمتعلقه من غير توقف على امر آخر حتى على ملاحظة انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم
على الكذب ويؤيده عد المنطقيين المتواترات من البديهيات الست واستدل ايضا بانه لو كان
نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر والاستدلال كالعوام والصبيان ومن ليس من اهل النظر وايضا
يلزم ان لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا كان شاكا طالبا ونحن
لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة مثلا وايضا لو كان نظريا لاختلف العقلاء فيه كما في غيره والتالي باطل
لاتفاق جميع العقلاء الذين تواترت اليهم اخبار البلاد مثلا على القطع بها كاتفاقهم على القطع
بالمشاهدات ولذا تعد مخالفة المخالف بهتا ومكابرة وفي الاول ان للعوام والصبيان ايضا
اذا كانوا مميزين ونحوهما ضروريات ونظريات بالبديهة واستفادة النظريات من المقدمات
الا انهم لم يتفطنوا اليه والا لزم ان يكون فهم النظري مختصا بالعلماء وهو ظاهر الفساد والنظر

هو

هو المتوقف حصول العلم على المقدمتين لا على العلم بانهما مقدمتاه والتفطن لذلك وفي الثاني
ان بعد حصول المقدمات بترتيب النتيجة اضطرارا سواء نظر ام لا وفي الثالث ان عدم الاختلاف
لا يستلزم البداهة مع ان المخالف هنا موجود واحتج ابو الحسين ومن تبعه بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط
المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه على المخبرين وعلى العلم
بانه ممتنع تواطؤهم على الكذب وعلى ان لا داعي لهم عليه وعلى ان ما هذا شانه يكون صدقا وبانه
لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة والتالي باطل والا لما اختلف فيه والجواب عن الاول منع التوقف
على ما ذكر من المقدمات بل يحصل بعد العلم بصدق الخبر وجود صورة الترتيب في الذهن لا يستلزم الاحتياج اليه
والا لزم ان يكون كل ضروري نظريا لانك اذا قلت الكل اعظم من الجزء امكن ان يقال لان الكل
مشتمل على جزء آخر غيره وكل ما كان كذلك فهو اعظم واذا قلت الواحد نصف الاثنين فلك ان تقول
لان الاثنين مؤلف من واحد وواحد وكل ما هو كذلك فالواحد نصفه وعن الثاني اولا بالمعارضة بان
نقول لو كان نظريا لعلم انه نظري بالضرورة وثانيا بالحل بان نقول الضرورية والنظرية كيفيتان للعلم
ولا يلزم من حصول العلم ضرورة الشعور بانه حاصل كذلك وحجة السيد على التفصيل فقد يظهر من
دليل كلام على الناظر ويظهر منه ... دليل التوقف واما الغزالي فقد قال في كتابه المستصفى على
ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان
الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون
معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم
على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين
بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه قال التفتازاني حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا
كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وقال ...
حاصل كلامه انه ليس ضروريا لا يحتاج الى ملاحظة الواسطة مطلقا ولا نظريا محتاجا الى الحركة الفكرية
بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها ثم اورد على التفتازاني بان كلامه يشعر بان من قال
انه ضروري يقول انه من قبيل الاوليات وليس كذلك اما اولا فلان عاقلا لا يقول بان الضرور

الاول فيه يكون الجزم بالمتواترات بل لا بد من السماع المتكثرة واما ثانيا فلان حصوله ضروريا حصوله قياسا للاوليات على
ما يدل عليه ابن التسع اقول الظاهر من كلام الزواني هو ما فهمه التفتازاني ولا اشعار في كلامه بما اورده عليه الباغنوي فتدبر
ولا يذهب عليك ان كلام الزواني اشار الى القول بالضرورية لا انه واسطة لكن غرضه انه كالنظريات مراتب بعضها بيّنة بعضها
الى ما قد قريب لحصول حقيقة الموثرة وبعضها بعيد من الذهن عسر الالتفات لكثرة الموثرة كذلك للبديهيات مراتب فبعضها
او ثليلها تصور طرفيه مع الشبهة في الجزم بالحكم وبعضها يحتاج الى واسطة غيره لكنها بحيث لا يغيب عن الذهن عند حصول
الاطراف وبعضها يحتاج الى استعمال الحس وهكذا فالبديهية والنسبة عند الذين هم القول بالنظرية لا يكون ما منهم
والظاهر ان هذا النزاع معنوي لكن لا يترتب عليه ثمرة تعتد بها ولعله لذا لم يتعرض له المص فما قاله الشيخ الفاضل من
ان النزاع في ذلك كاللفظي بعيد الا ان يكون مراده في عدم الفائدة الكم الا ان للخبر المتواتر شروطا يعتبر بعضها في
المخبرين وبعضها في السامعين لكن كلماتهم مختلفة في انها هل هي شرط لتحقق التواتر او لافادته العلم فبعضهم حكم بالاول
كصاحب المعالم وآخر بالثاني كالعلامة وابنه والسيد الشارح وسلطان المحققين والشارح الفاضل وبعضهم
اقتصر على ما يعتبر في المخبرين وجعله شرطا للتحقق كالحاجبي والمص والحق التفصيل بجعل بعضها شرطا للتحقق وبعضها
شرطا لافادته العلم اما الشرط الذي شرط لتحققه فامران الاول بلوغ رواته في كل طبقة من الطبقات اذا
كانت متعددة حدا يؤمن معه تواطئهم على الكذب عادة اما لكثرتهم واما لكونهم من اهل الصدق
والوفا واما لكونهم من اهل بلاد عديدة لم يجتمعوا قبل تأدية الخبر او اجتمعوا ولكن لا غرض لهم يدعوهم الى
ان خبارهم بذلك وعلى حصل الخبر وتعمد الكذب بهذا الشرط معتبر في الجميع وكما يعتبر الامن من تواطئهم على الكذب
كذلك يعتبر الامن من اشتباههم وسهوهم ونسيانهم والا فلم يفد العلم الثاني بلوغ جميع طبقات المخبرين في حال
التعدد اوله واخره ووسطه بالغا ما بلغ حد التواتر فلو وجبت طبقة من الطبقات عنه ولو كانت الف
انقطع التواتر هناك ورجع الى الاحاد وحكمه حكمها وهذا الشرط يستفاد من الاول واما شرط افادته العلم
فامور الاول استنادهم في اخبارهم الى الحس بصرا او غيره من الحواس كمس ثم في غير الطبقة الاولى
يكفي في السمع لسماعهم منهم واخبارهم عنهم فالاقتصار على البصر كما هو ظ المنهاج ليس كما ينبغي
فلو اخبروا بامر معقول لم يفد العلم عادة الا باقامة البرهان لتطرق الاحتمال والالتباس اليه كثيرا الثاني
ان لا يكون السامع عالما بما اخبروا عنه اضطرارا والا لزم تحصيل الحاصل او اجتماع المثلين وهما محالان

ضرورة

ضرورة الثالث عدم سبق السامع بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي مقتضى الخبر ولنسبوا اختصاصه الى السيد رضي
مع تقديمهم بالقبول وسمى فائدته واشترط بعضهم كالآمدي على ما حكي عنه ومنه والسيد العميد كون المخبرين عالمين
بما اخبروا به لا ظانين اذ الظن لا يفيد العلم وهو جيد لكن لو اخبر بعضهم عن قطع وبعضهم عن ظن يحصل في ذلك
العلم ولعل هذا اشار الحاجبي بقوله وعالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فغلط وان اريد البعض فلازم
مما قيد وزاد اقوام هنا شروطا اخر ظاهرة الضعف كشرط عدم الاسلام والعدالة حملا على الشهادة وشرط
ان لا يكون عدم احتوائهم على بلد واحد ليمتنع تواطئهم على الكذب وان لا يكون اختلاف الدين والنسب
والوطن وشرط اليهود ان يكون منهم اهل الذلة ولا يعتبر في تحققه عدد معين بل الضابط فيه ما يحصل
به العلم لانا نقطع ان خبر جماعة يفيد العلم في واقعة دون اخرى ولشخص دون آخر ومن جماعة
دون مثلهم عددا من غيرهم وما قاله ابو القاسم وابو الحسين البصري ان كل خبر افاد علما بواقعة
لشخص فمثله اي مثل هذا الخبر في المخبرين يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر ثم مع تساوي المخبرين
والواقعة والسامعين من جميع الوجوه اما مع التفاوت ولو في واحد منها فلا ومثل هذا التساوي
غير واقع عادة او نادر غاية الندرة ولانه لا يمكن فرض عدد يمتنع صدور الكذب عنه عقلا وان التاقص
عنه بواحد او اكثر يجوز عليه الكذب فالمدار على حصول العلم وهو مختلف باختلاف الوقايع والموارد
والسامعين والمخبرين قطعا ومنه القدح ان حصر ابطالهم في عدد معين كما فعله جماعة بعيد ومن زعم
وفاقا للمشهور وهم اهل ان اختلفوا في التعيين فمنهم من اشترط في العدد بلوغه خمسة والى قلة ما قال
لا يحصل العلم بخبر الاربعة جزما والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى تزكيتهم وتردد في الخمسة واجيب
بالفرق بين الخبر والشهادة اذ اجتماعهم للشهادة مظنة التواطؤ فيمكن حصول العلم بخبرهم دون
شهادتهم وبان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة فالفرق تحكم ورد بان الاربعة لا تفيد
العلم قطعا والخمسة قد تفيد وقد لا تفيد فالفرق في محله وقيل باعتبار اثني عشر عدد نقباء بني
اسرائيل قال الله سبحانه وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا قالوا وانما خصهم كذلك ليحصل العلم بخبرهم وان
لم تعرف احوال بني اسرائيل بخبرهم وقال العلاف باعتبار عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين واختصاصهم بهذا العدد لحصول العلم بخبرهم باسلامهم وقيل لا بد من

الاربعين لان الشارع لم يعتبر عددا في حكم الا لا لابد في شهود الزنا وان الاربعين في الجمعة وان الاول ليس بمتواتر اتفاقا
فيتعين الثاني ولان قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين وقيل باعتبار
سبعين لاختيار موسى عليه السلام لهم العدد ليبلغ الخبر لكونه يحصل من خبرهم العلم لهم بما شاهدوا من المعجزات والمنقول
عن بعضهم باعتبار عدد المبايعين تحت الشجرة وقال انهم الف وسبعمائة وعلى القول باعتبار العدد فالاظهر
منهم جواز حصول العلم بخبرهم بمعنى ان العلم لا يحصل باقل من ذلك لا انه يجب حصول العلم عند اخبارهم
كما فهمه الشارح الفاضل وان اختلف المنقول عن رايهم على ما قيل واما قول بعض المخالفين كالآمدي
والحاجبي والعضدي والخطيبي باشتراط المنا معشر الشيعة دخول المعصوم في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب
فمنصوص من قولهم العلم ومحض افتراء منهم علينا لحجية قوله عليه السلام بنفسه عندنا مطلقا وقال السيد ركن الدين الموصلي في
شرحه على مختصر الحاجبي ونعم ما قال وفي نقل هذا الشرط عن الشيعة نظر لانهم لم يشترطوا وجوده الا في الاجماع
قال صاحب النقود بعد ذكر مقاله وهو اعرف بمذهب الشيعة وان ذكر في الكتب المشهورة اقول ولعل وجه
اشتباههم ان ابن الراوندي منا اشترط ذلك وخطأه سائر اصحابنا فتوهموا ان الكل يقولون بذلك
نعم شرط السيد المرتضى عدم سبق شبهته لسامعه تؤدي الى اعتقاد خلافه اي خلاف ما اخبروا به وانما
شرط ذلك ليندفع كلام الكفار كاليهود والنصارى ونظرائهم في تواتر بعض معجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتكلم الضب معه وشبهها وتمام رسالته فان الكفار انكروا هذه المعجزات و
منع تواترها صدر من شبهة حصلت لهم من دينهم اوجبت اعتقاد خلافه وكذا ليدفع كلام المخالفين
من العامة في ثبوت تواتر النص الجلي الذي صدر من رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير بمحضر جمع كثير
على خلافة امير المؤمنين الوصي المطلق وامارته وولايته على المسلمين والمؤمنين صلوات الله عليهما
بقوله صلى الله عليه وآله سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف ما دار وقوله صلى هذا خليفتي
فيكم ونحوه فان المخالفين ذهبوا لشبهة اولوية غيره منه واختيار ابائه عليه يمنع من افادته العلم بهم ب
من قبول تواترها ايضا فاولوا ما لا يصدق انها قد جاءت وثبت هذا التواتر فضلا عن نحو عشرة فقد
رواه احمد بن حنبل في مسنده من ستة عشر طريقا والثعلبي في تفسير قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل

اليك

اليك من ربك باربع طرق مع عشرة في رواية وقد نزلت في علي عليه السلام وابن المغازلي من ثلث طرق ثم قال ورواه
محمد بن صعلوك مائة رجل وهو كذلك فقد استخرجها جماعة من علمائنا شكر الله مساعيهم الجميلة من صحيحهم
والجمع بينه والجمع بين الصحيحين ودونوها من تسامى ذلك ونعم ما قال بعض الاجلة ان انكار تواترها
والانحراف عن مضمونها وتغطيتها لستر التاويل ليس الا كانكار الشمس في رابعة النهار وتغطيته
وجهها وما ذكر لظهور الوجه الا انكار تواترها وافادتها العلم لو لم يكن الحياء ذاهبا هو العناد واما من قال
ان هذا الخبر لم يبلغ حد الشهرة بل لم يجمع فيه شرائط الصحة والقبول كبعض شراح المنهاج فلو صح
منه فيه ظاهرا اعاذنا الله من هوى النفس ووسواس الشيطان وسوء الخاتمة لان الشهرة كما عرفت
مما لا يقبل التشكيك فضلا عن الانكار واذا تقرر ذلك فاعلم ان التواتر على قسمين لفظي وهو ان
يروي الرواة كلاما واحدا سواء كان تمام الحديث او جزئه بشرط ان يكون كلاما تاما ويلزمه تواتر
المعنى كقوله صلى البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما الاعمال بالنيات ومن كذب علي فليتبوأ مقعده
من النار على ما قيل والمنقول بالمرادف ايضا داخل في اللفظي ومعنوي وهو ان يروي المخبرون
الفاظا مختلفة مشتملة على الوقائع المتعددة لكن يشترك بين الجميع معنى كلي تضمنا او التزاما ويحصل العلم
من اخبارهم بذلك القدر المشترك ومثل له بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فانه ورد ان عليا عليه السلام فعل
في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي صفين كذا وفي ليلة الهرير كذا وهكذا فان كل واحد منها وان
كان خبرا واحدا محتملا للصدق والكذب عند التفتيش الا ان المجموع من حيث هو يأبى عن ذلك بل
يحصل منه العلم بان في هذه الحروب العظيمة والفتوح الجليلة وقعت الشجاعة الشهيرة لم تصدر منه الا باعتبار
الشجاعة الذاتية والملكة النفسانية والكرارية من دون الفرارية والشجاعة هو القدر المشترك
بين الكل المدلول عليه التزاما وورد ايضا ان حاتما اعطى رجلا مئة فرس واعطى رجلا واخر
الف درهم واخر مائة دينار وهكذا فان كلا منها خبر واحد ومع ذلك يحتمل الاتفاق الا
ان المجموع يأبى عن ذلك وحصل منه العلم بان سبب صدور هذه الاعطاءات كان الصفة
ملكة السخاوة وهذا معنى مشترك بين الكل المدلول عليه تضمنا والحق ان كل واحد واحد
من هذه الوقائع لا يفيد العلم بالشجاعة والسخاوة الا لكونه مطابقا للواقع لا حادثة واحتماله

للكذب وعلى وفق الافادة لا يدل عليها الا ان مفاد كل واحد خاص وبالتزام خاص وهو ليس
لشي عنه ولا جود فانها من الحكايات المتشابهة التي لا بد فيها من التكرار وانما ذلك القطع بحسب العادة
ما يجب العقل اذ نجده مع قطع النظر عن ملاحظة العادة كتميز الكذب ايضا والظاهر ان هذا منع قول
العضدي وعلى المسلم ان الواقعة الواحدة لا تقتضي التنافي ولا انها غير القدر المشترك لا يحصل من الحكايات
وذلك في لا ما فيه بعض الاجلة واما قولوا في الاول التزاما وفي الثاني تضمنا لان الاعطا جزء من
الكلام في كل واقعة بحكايات التي عنه فلنا لازمة للوجوب العطية والانعامات الفاحشة والجود
كان مغايرا للاعطا بحسب الواقع اذ هو صفة للنفس هي مبدئية تلك الاعطاءات فدلالة الاعطا
على الجود ليس التزامية في الواقع الا انه عرفا يطلق على الاعطا فيقال جاد زيد على عمرو بكذا اذا اعطى
شيئا واما ما قيل في الجواب المراد بالتضمن والالتزام في المقامين هو معنى واحد وهو الدلالة بغير
المطابقة واما التعبير بالتضمن في موضع وبالالتزام في اخر فهو مجرد تفنن في العبارة فبعيد ظاهرا
ويؤيده ان كلا من تعرض للمسئلة عبر عن الاول بالالتزام وعن الثاني بالتضمن ولو كان الامر على ما ذكره
لعكس العبارة ولو في كلام واحد من العلماء بل صرح جمع من الافاضل بما ذكرنا فتدبر وبعد الفراغ
من البحث عن المتواتر فلنبحث عن قسيمه وهو الخبر الواحد ولنبدأ بتعريفه وقد اختلف فيه فقال
الاكثر نظرا الى الثاني انه ما يعرف الصدق عالم متواتر اي الخبر الذي لم ينته الى حد التواتر الذي
عرف سابقا سواء قلت رواته ام كثرت فهو احاد فيدخل فيه ما علم صدقه من غير جهة التواتر
وما علم كذبه وما ظن احدهما ومحتملهما وقيل هو ما افاد الظن واورد على عكسه بما لا يفيد واجيب بان
شمله غير مراد للمعرف اذ لا اعتبار بالمعدم افادته شيئا وفيه نظر وعلى هذا يكون ذلك واسطة
بينهما والمشهور ان من الخبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو ما زاد نقلته عن ثلثة ولبعضهم على اثنين
فسمى عليه واسطة بينهما وقد يسمى مشهورا وقيل لا ان الغالب انه اذا زاد نقلته على ثلثة اشتهر
بين العلماء ومن جمع الحنفية المستفيض هو ما تلقاه الاصل وقد يسمى مشهورا او ان اقله اثنان وقيل
ثلثة والحق انه لا يفيد بنفسه اي من غير انضمام القرائن اي ضم اليه الا الظن وفاقا للمشهور وخلافا
القطع اي من ادعى انه يفيد القطع بنفسه مطلقا بمقتضى وجدانه وقوله ضعيف مطلقا سواء قال

بطراده

بطراده اي كل خبر واحد كذلك كاحمد او بعدمه ولكن في نجله وهو خبر العدل كبعض اهل الظاهر انه لو افاد العلم
بنفسه لادى ذلك الى تناقض المعلومين اذا اخبر واحد بشي والآخر بنقيضه وهو جائز بل واقع كثيرا بالضرورة
ولزم تصديق مدعي النبوة بمجرد اخباره وادعائه من غير طلب المعجزة والقائلون بالملازمة بالبديهة والضرورة
لو كان كذلك لزم من وجوده عدمه لان من الاخبار ان خبر الواحد لا يفيد العلم ولان العقل والعادة
يشهدان بخلافه شبهة الخصم انه لو لم يفد العلم لما جاز التعبد به والتالي باطل ودفعها انا اثبتنا جواز
التعبد بالظن للدليل ولا سيما عند سد باب العلم ثم انه قد اختلف في ان الخبر المحتف بالقرينة هل
يفيد القطع ام لا فذهب قوم الى الثاني ونسبه الحاجبي والعضدي الى الاكثر والحق انه قد يفيد اي
القطع ان احتف بالقراين الزائدة على لوازم الخبر وفاقا للاكثر بل المشهور والمنازع في ذلك مباهت
مكابر لنا انه لو اخبر ثم تقنتر رجال مثلا بدر هلال في شهر الصيام بغروب الشمس وكانوا عارفين بالوقت
متدينين غاية التدين محتاطين في امر دينهم ولم يكن هناك موجب للاشتباه من الغيم والهيج وغيرهما
وكانوا صائمين وورائهم بالحلوا واشربوا مع علمنا بالصبر الجم وتشربهم ليس الا غروب
الشمس باعتقادهم فعند ذلك نقطع بغروب الشمس وصدق الخبر عادة بالبديهة والمنكر مكابر بمكي
ايراد ذلك في خبر واحد ايضا ومثال موت ولد الملك مشهور في الالسن مسطور في الكتب قالوا
لو افاد الخبر المحتف العلم للادى الى اجتماع النقيضين عند وقوع الخبرين المحتفين المتناقضين والتالي
باطل وايضا لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد والتالي باطل اجماعا وايضا لو افاد
لما ظهر كذبه اذا احتف بالقرينة والتالي باطل فانه قد يخبر بموت شخص وينضم اليه قراين من صراخ وبكاء
ونحو جنازة ونحوها ثم ينكشف خلافه باغما او سكتة وغيرهما والجواب عن الاول المنع من وقوع
الخبرين المنضمين الى القرينة المفيدة للعلم عادة وعن الثاني بمنع بطلان التالي فانا نلتزم وجوب
التخطئة ح الا انه غير واقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلافه ظاهر الفساد وعن الثالث
بان امكان ظهور الكذب عادة في مورد معين لا يستلزم امكانه في جميع الموارد ولا ما لا نزاع في ان
كل قرينة يوجب العلم بل نزاع في جزئية كيف والقراين لا حد لها ولا ضابط يرجع اليه كعدد التواتر
على التحقيق فهي ايضا تختلف باختلاف الموارد من المخبر والسامع والمخبر وامثال ذلك الى ما خاطب

في خبر الواحد

انه يمكن ان يبلغ القرينة الى حد يوجب العلم فالتخلف في بعض الموارد يكون لعدم حصول الشرائط فيه
فلا تغفل وهل المفيد للعلم الخبر بشرط انضمام القرينة اليه او القرينة بشرط انضمامه اليها او هما معا فيه
تردد ولعل الاول اظهر **فصل** هل يجوز التعبد بالخبر الواحد عقلا بمعنى ايجاب الشارع المكلف العمل بمقتضاه
ام لا الحق الجواز وفاقا للمشهور بل كاد ان يكون اجماعا اذ لم ينقل من الاصحاب خلاف سوى ما حكاه
المحقق ره عن ابن قبة وهو محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي وهو الظاهر من كلامه في موضع من المعتبر
في بحث الكر ووافقه عليه جمهور اهل الخلاف ومحققوهم والجبائي وقال الشارع للمكلف اذا اخبرك
فاعمل بمقتضاه لا استحالة فيه ولا يأبى العقل عن وقوعه وايضا وقع التعبد به شرعا كما سيجيء انشاء الله فيكون
جايزا عقلا بالضرورة للتلازم وايضا المصالح المترتبة على جواز التعبد به اكثر من المفاسد المترتبة عليه
على تقدير وجودها ولو كان كذلك يجب وجوده عقلا بالذات لكنه يكون بالعرض لا ذاته وقال ابو علي
الجبائي وجماعة من المتكلمين بالعدم مستدلين بوجوه ضعيفة عمدتها اثنان الاول انه وان لم يكن ممتنعا
بالذات لكنه يكون بالعرض لا داته الى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه لامكان صدوره منه
قطعا وهو باطل بالضرورة وما يؤدي الى الباطل باطل غير مجوز عقلا والجواب انه على تقدير التصويب
لا يؤدي الى ذلك لتبعية حكم الله تعالى رأي المجتهد فيكون الشيء الواحد حلالا بالنسبة الى شخص حراما
الى اخر وعلى القول بالتخطئة لا يرد ذلك ايضا للاجماع على عفو الخطأ عن من بذل الجهد وحصول الظن
له بالحكم على انه منتقض بقول المفتي والشاهدين مع جواز الخطأ ومخالفة الواقع عليهما والاتفاق واقع
على العمل بقولهما فان قيل لما كان المفتي متعددا لا يلزم التناقض عند تعارض الخبرين بخلاف ما نحن
فيه الخبرين بالقياس الى مجتهد واحد فانه يؤدي الى التناقض قلنا هذا مدفوع بجواز التوقف وهو
عدم العمل بهما اذ شرط العمل عدم التعارض ووجود الدليل كالعدم او التخيير وهو جواز العمل بايهما
شاء مع انه منقوض بتعارض البينتين بالنسبة الى مجتهد واحد الثاني انه لو جاز التعبد به لجاز
في الاخبار عن الله سبحانه بلا ظهور معجزة وهو باطل قطعا والجواب انا لم نجوز العمل بمطلق الخبر
ولو لم يفد الظن بل اذا كان مفيدا للظن ومثل هذا الخبر مظنون الكذب لاشتماله على ادعاء
على الرياسة العامة التي يطلبها اكثر النفوس ويرغب به اغلب الطباع بخلاف الاخبار

بغير

بغير هذا الامر الخطير واختلف القائلون بجواز التعبد العقلي في وقوعه شرعا بمعنى انه هل يكون في ادلة
الشرع من العقل والنقل دليل يدل على وجوب العمل بمقتضاه او على حرمة العمل بموجبه او لا يكون دليل على احد
الشقين اصلا ويكون عدم الدليل دليل العدم فمنعه جماعة من الامامية واختلفوا مفترقين فرقتين الاولى
قالوا لا يوجد في الشريعة ما يدل على كونه حجة وهذا يدل على عدم حجيته وهو مذهب السيد المرتضى ره فانه قال
والذي يدل على صحة مذهبنا انه لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفينا في هذه المسئلة ان العبادة اي التعبد
بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع وما يدل على وجوب والمصالح ويجري مجرى سائر العبادات والشرعيات
في اتباع المصلحة وان العقل غير دال واذا فقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة
به كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى هذه الطريقة نقول في نفي
صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه انتهى الفرقة الثانية قالوا ورد الادلة السمعية بعدم حجيته ومنع
التعبد به وهي الايات الدالة على حرمة العمل بالظن وسيأتي انشاء الله وممن منع وقوع التعبد به ابو المكارم
بن زهرة والقاضي بن البراج ومحمد بن ادريس رحمهم الله وفاقا لكثير من قدمائنا الامامية حتى ان [illegible]
والعضدي القول بالمنع الى الاكثر وان كانت النسبة مجرد اشتباه ومحض افتراء نعم ظاهر كلام
بعض القدماء يدل على عدم جواز العمل به وسيأتي الكلام فيه انشاء الله ووافقهم عليه جماعة من العامة كابي
داود والقاساني واهل الظاهر من بلاد الترك وهذا المخالف منسوب اليه متمسكين بامور باطلة ذكرناها مع الجواب
انشاء الله وقال به اي بوقوعه المتأخرون وكذا جمع من قدمائنا رضوان الله عليهم كالمحمدين الثلث والاكثر
واختلفوا في دلالة العقل على وقوع التعبد به بعد اتفاقهم على دلالة السمع فقال جمع من متأخري الامامية والقفال
وابن سريج واحمد وابو الحسين البصري من العامة بالدلالة وذهب الشيخ الطوسي ره واكثر الاشاعرة والمعتزلة
بانحصار الدليل في السمع ومختار المتأخرين هو الاصح الاظهر لظواهر ايات من الكتاب دالة عليه منها
اية النبأ وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية وقرئ فتثبتوا بدل فتبينوا
مرويا عن اهل البيت ع اي تفحصوا عن صدق الخبر وكذبه وردت على المشهور في الوليد بن عقبة حيث
بعثه النبي صلى الله عليه واله الى بني المصطلق لاخذ الصدقات فلما رأوه اقبلوا نحوه استقبالا فخاف منهم
وعاد واخبر النبي صلى الله عليه واله بارتدادهم وارادة قتله فامر النبي صلى الله عليه واله بقتالهم فنزلت وروي انه لم يبعث اليهم

خالدين وليد وامره بالتفحص عن احوالهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه اليهم فعادوا وخبروه
بسلامهم وسماع اذانهم وصلواتهم فرجع واخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال على بن ابراهيم رحمه الله في تفسيره انها نزلت
في مارية القبطية حيث رمتها عائشة ام ابراهيم ابنه بالزنا مع القبطي الذي كان معها ويخدمها والحكاية
مشهورة ووجه الاستدلال بها انه سبحانه اوجب التبين عند خبر الفاسق واشترطه باخباره فقد اجتمع فيه
وصفان ذاتي وهو كونه خبرا واحدا وعرضي وهو صدوره عن الفاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة
اذ الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لما عدل عن الاسناد اليه الى التعليل بالذاتي
الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل وجود العرضي فظهر ان الامر
بالتثبت مشروط بكون المخبر فاسقا واذا انتفى الشرط انتفى المشروط واذا لم يجب التثبت عند اخبار
العدل فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد فيكون اسوا حالا من الفاسق وهو باطل بالضرورة فتعين
الاول وخبر مجهول الحال ملحق بخبر الفاسق اجماعا سواء كان المدار على الفسق والعدالة المعلومين او الواقعيين
فتفطن به ورد عليه النظر من وجوه الاول ان الاستدلال لا بد وان يكون بالمفهوم وهو اما ان
يكون مفهوم الوصف او الشرط ولم يتوهم شيء منها باثبات المط اما الاول فلانه ليس بحجة عند
المحققين واما الثاني فلان مفاد المفهوم يصير هكذا ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم التبين ولما
كان الاخير محتملا ومن البين انه بانتفاء المحمول وصدقها بدون ان يكون السالبة في صورة انتفاء الموضوع
معهودا في المحاورات العرفية ولو استعمل يكون من الشواذ النادرة بل الاندر وما اشتهر من ان السالبة
صادقة بانتفاء الموضوع بحسب احتمال العقل واعتباره فيكون مفاد المفهوم ان عند عدم مجيء الفاسق
بالنبأ لم يجب عليكم التفحص عن احواله والاطلاع على صدقه وكذبه بل لا يجوز لانه من هذا المحض بعينه
به المفهوم اذ بعد علمنا بصدقه كما هو المفروض التفحص عنه سواء بالنسبة اليه والاطلاع على حاله فتحقق
ان يكون المراد وجود الخبر مع انتفاء الموضوع وهو المخبر الفاسق وهذه قرينة على ارادة خلاف الظاهر
هنا لانا نقول اولا كفى الفنا نقول بعدم تحقق المفهوم لهذا المنطوق اذ لا يجب ان يكون لكل منطوق
مفهوم سلمنا المفهوم لكن لا نسلم ان لا يكون للمفهوم فرد محقق فان تحقق الفسق اعم من ان
يكون بحسب نفس الامر او بالاقرار على الكذب او صدور معاصي اخر فيمكن ان يكون علمنا بصدقه

من غير طريق الكذب كما هو الغالب وح لو اخبر فلابد لنا من التجسس والاطلاع على حق او غيره ما علمنا به بتقدير
كذبه بخلاف ما اذا لم يخبر فليس علينا التفحص وليس علينا تفتيش المقابح كعلمنا بجميعها الثاني ان الاية الشريفة
كما علم نزلت في شخص خاص وليد الكافر او غيره فيختص بخصوص وجوب التثبت باخباره ولا يكون المقصود
اعلام الله عباده بحقيقة المصداق الثالث ان الفاسق نكرة وقعت في سياق الاثبات فلا يكون عاما فلم
يدل على وجوب التبين عند خبر كل فاسق ودلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط على العموم لوقوعها في سياق
النفي لم يثبت الرابع انه يجوز ان يكون الامر بالتبين للتوقف عن الرد فقط لا عن القبول فيكون خبر
العدل مندرجا فيه من باب التنبيه بالادنى على الاعلى الخامس ان التعليل يدل على وجوب التبين في غير صورة
العلم بالمخبر وهو اعم من خبر الفاسق والعدل لان غاية ما يحصل من خبر العادل من حيث هو هو الظن فالتعويل
عليه اولى من مفهوم الشرط السادس ان مضمون مفهوم الاية مخالف للاجماع للزوم قبول خبر الواحد بعد ثم
واحد في الارتداد فلا يجوز التمسك به في اثبات المرام والجواب عن الاول منع حقيته الاول انه على القول
بحجية مفهوم الوصف يتم المط وعلى القول بالعدم لا يكون حجة من حيث هو اما اذا كان هناك قرينة تدل
على ارادة المفهوم فيكون حجة اتفاقا وهنا يدل التعليل وسوق الكلام على ان الامر بالتبين دائر مدار
صفة الفسق وعن الشق الثاني ان مدار فهم المعنى من الالفاظ والافادة والاستفادة على فهم العرف
لا الدقائق وطباق الاجزاء مع الاجزاء والمفهوم العرفي من الاية الشريفة ان المخبر اذا كان فاسقا
وجب التفحص وان لم يكن المخبر فاسقا فلا وح يصح المفهوم ويتم وانما ما ذكرت من ان السالبة هنا صادقة
بانتفاء المحمول فيكون مفاد المفهوم ان عند عدم مجيء الفاسق بالخبر لما اخبره فليس بصحيح اذ لا بد
في تحقق المفهوم من اتحاده مع المنطوق في جميع المتعلقات سوى الحكم ومفاد المنطوق انه ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا عن خبره والمقدر فيه هو لفظ عن خبره لا عن احواله فظهر اذ المفروض ان
حاله معلوم بالفسق وكذا لو كان المخبر مجهول الحال لا يجوز التجسس عن احواله الا عن خبره وعلى هذا يكون
المقدر في جانب المفهوم ايضا ذلك اللفظ وصار التقدير ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم
التبين عن خبره ولا يتبين في خبر من وجود المخبر لانه امر بديهي مستفاد من طريق الشرطية وذلك
يكشف ان السالبة هنا صادقة بانتفاء الموضوع مع انه لو لم يحمل على ذلك لزم ان يكون قولنا لا يجب

من جهة العدول وعام من جهة افادة العلم والظن والايات خاصة من جهة الظن وعامة من جهة
كونه حاصلا من خبر العدل وغيره وتخصيص كل منهما بالاخر ممكن فلو خص عام كل منهما بخاص الاخر
لا محصل بينه انه يجري التناقض فلابد من ترجيح التخصيص في احد الطرفين وهو في جانب الايات الملحوظ فيه
وتاييدها بالعقل ويمكن الجواب عنه بان الاولى تخصيص عموم الايات لان خبر الاحاد الواحد لا يفيد
سوى الا الظن والواضح ان الحكم متعلق على الخبر الواحد من حيث انه لا مع لي في انضمام شيء اخر فلا عموم
فيه ويرجع التشبيه الى العموم المطلق سلمنا افادة العلم احيانا لكنه من النوادر بل الاندر فلا ينصرف
الاطلاق اليه مع انه لو خصص به لزم تخصيص الاكثر ولو كان افادة العلم بالقرينة او خبر الواحد
المحتف بالقرينة المفيدة للعلم فتبين غاية القلة بالقياس الى الخبر العاري من المفهوم او المحتف بالظن
مع انه لو كان المراد من المفهوم ان الخبر العادل المفيد للعلم لا يجب التبين فيه لكان التقييد بالعادل
لغوا لان خبر الفاسق بل خبر اي مخبر كان ولو كافرا اذا افاد العلم لا يجب التثبت فيه فالانصاف
ان فهم العرف والنظر الصحيح يحكمان بلزوم تخصيص عموم الايات بهذه الاية ومن ذلك يظهر
الجواب عن معارضتها باصالة البراءة وغيرها من الاصول واجماع السيد واتباعه على عدم جواز
العمل بخبر الواحد معارض باجماع جماعة على الجواز فلا يعارض الاية الثانية ان اية النبا خاص من
جهة العدل وعام من جهة شموله للمعصوم لان خبره لا يكون مع الظن وعامة من جهة شمولها لخبر العدل
وغيره ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب التوقف ويمكن الجواب بان المتبادر منها غير المعصوم
وان كان لا يشمله بل يمكن ادعاء القطع بان المراد منها غيره فصار المفهوم خاصا مطلقا الثالث
ان الايات مختصة بحال عدم التمكن من العلم واعم من الظن الحاصل من خبر العدل وغيره والمفهوم
مخصوص بالعدل واعم من حال التمكن من العلم وغيره ويمكن الجواب بترجيح خاص المفهوم بالشهرة
بالشهرة القوية بل السيرة التي سندها الائمة واعترض عليه ايضا بانه يلزم من حجية خبر الواحد
عدم حجيته اذ من جملته من الادلة اخبر السيد بعدم حجيته في الشرعيات وادعى الاجماع عليه فخبر
من الحجية بعدم جواز العمل به كما اخبر جماعة كثيرة بجوازه ولا يمكن العمل بخبرهما معا لاستلزامه الجمع بين
النقيضين فلا بد من طرح احدهما والعمل بالاخر لا مرجح وليس يجب التوقف وح لا يجوز العمل

بعلم التباين من جهة من باب مقابل انه باعتبار الموضوع ينبغي ليس حجة حتى تثبت عنه لانه في هذا
لابد من ارتكاب ذلك المجاز ولا مرجح فيجب التوقف لانا نقول الترجيح للاول لتاييده بفهم الاكثر من العرف
مع ان الحمل على الثاني يوجب خلو الكلام عن الفائدة وهو زنته كما عرفت بخلاف الاول فان الحمل عليه يفيد
فائدة تامة عظيمة والقول بان دلالة المفهوم ضعيفة فلم يثبت به مطلوب المهم لا يكفي منفعة لان المفهوم
على تقدير ثبوت حجيته احد الادلة الشرعية المثبتة للاحكام وكلامنا الصباح على هذا التقدير نعم له وجه وجود
التعارض مع المنطوق وعن الثاني ان خصوص السبب لا يوجب تخصيص الحكم مع عموم اللفظ كما تبين في
التشابه في بحث العام والخاص وعن الثالث ان دليل الحكمة يدل على عموم كما في المفرد المعرف باللام بل اولى منه
هنا اولى من المفرد كما لا يخفى على ان الانصاف ان المنكر المعقب بالشرط يفيد العموم قال صاحب التفسير
الاية ان في تنكير الفاسق والنبا العموم كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبا فتبينوا ولذا قال البيضاوي وعن الرابع
ان التعليق يشعر ان الرذل يدل على ان الامر بالتبين للشرع عن القبول لا على الرد وح يتم المطلوب
وعن الخامس ان صاحب مجمع البحرين عند ترجمة لفظ الجهل قال قيل اجمع اللغويون على ان لفظ الجهل الوارد
في الكتاب والسنة يحمل على العصيان الا ان يدل القرينة على خلافه وعلى هذا يكون مختصا بخبر الفاسق
لان عند اخبار العدل لا يتحقق العصيان باصابة احد فتامل وعن الكل وكل انه مردود لو اخذ الشرط الوصف
ودال الفرق وليس كذلك بل انه ماخوذ الشرط وعلى هذا الايرد ما ذكر سلمنا لكنه خرج ما خرج وبقي الباقي
ويعلم انه وان لم يكن بثبوت المطلوب من الاية خاليا عن شيء من الاشكال بدقيق النظر وتطبيق الفكر
ولا سيما تعلقه بالتقليد لكنه فهم العرف ورسمه اكثر الفقهاء ومعظم الفضلاء من الخاصة والعامة بل يؤيد ان
استفادة المقصود منها هو الظاهر من حيث الدلالة واما بحسب التعارض فحينئذ هذا المفهوم معارض بالادلة
على حرمة العمل بالظن من الايات الكثيرة والترجيح في جانبها لانه مع تعاضدها بالعقل منطوق والمفهوم
لا يعارض المنطوق ويجاب بان الامر كذلك لو لم يكن المفهوم خاصا بالنسبة الى المنطوق اما لو كان
كما في النزاع فالقاعدة وفهم العرف بناء على حجية المفهوم التخصيص والقول بعدم جواز تخصيص
المنطوق به ضعيف وورد عليه بان ما ذكرت حق لو كان بينهما عموما وخصوصا مطلقا اما لو كان
العموم بينهما من وجه فلا والعموم المتحقق هنا من هذا القبيل من وجوه الاول ان اية النبا خاص

بخبر الواحد في الشرعيات ويمكن ان يجاب بوجود المرجح في جانب المجوزين لاكثريتهم واعتضاد جمع منهم
بالشهرة العظيمة بل السيرة المستمرة في هذه الامة بل في سائر الامم بل على قبول خبر الواحد يدور اساس
التعيش ومدار نظام العالم وبه يحصل اغلب التكاليف مع ان خبر النافين مردود اتفاقا
اما عندهم فلقولهم بعدم حجية خبر الواحد ومنه خبرهم وادعاء تواتره او احتفافه بالقرينة القطعية
مع المصادفة بالاشتراك مجرد ادعاء يدفعه الاصل واما عند غيرهم فلقطعهم بالحجية وبطلان قول من يقول
بعدمها وتحقيق ان قبول خبر النافي يستلزم تخصيص الاكثر وهو غير جائز عند الاكثر فتامل ومنها اية
النفر وهي قوله عز اسمه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قيل وردت في اهل البادية لانهم لما علموا بحلول الفتح والظفر والعز
في جانب النبي من في كل غزوة من الغزوات ونصرة الملائكة اياه وكثرة الغنائم خرجوا من البادية كافة
اذا نودي للغزوة وبقي النبي ص فيها منفردا لم يكن معه من يتعلم العلم والتفقه في الدين فنزلت وقيل
نزلت في القبائل والاحشام ترغيبهم على التفقه في الدين وصدر الاية بالاول انسب وهو وما كان
المؤمنون لينفروا كافة وما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في باب ما يجب على
الناس بعد مضي الامام ع يؤيد الثاني وجه الاستدلال انه ذمهم على ترك النفور وعدم التفقه في الدين
في امامهم وحثهم على النفور لاجل التفقه في الدين وانذار القوم واوجب على القوم الحذر من
انذار الطائفة وصيانة لقوله تعالى لعلهم يحذرون والترجي منه تع اذا تعذر الحقيقة فلابد من حمله
على اقرب المجازات وهو الطلب الحتمي لان مدلول لعل طلب الشي على سبيل الحتم رجاء وعند تعذر
الرجاء يبقى الباقي على حاله ولولا وجوب قبول خبر الواحد والتقييد به لما كان لوجوب الحذر عند اخبارهم
معنى والطائفة لا يلزم ان يكون ثلثة فضلا عن ان يكون عددا يحصل به التواتر لان الفرقة
اسم جمع يطلق على ثلثة فما فوقها والطائفة من الفرقة يمكن ان يكون اثنين وواحدا وكل منهما
لا يفيد العلم والحذر الشديد ظاهر في التحريم فلو لم يكن النفور واجبا لم يكن تركه حراما ومعلوم ان
النفور ليس مقصودا بالذات بل للغايات التي يترتب عليه وهي التفقه وانذار القوم
وتخويفهم وحذرهم منه فيكون هذه الامور واجبة وهو المطلوب واورد عليه الفاضل التوني

اما

اما لانه لم يستعمله ارادة الترجي في الاية لان الترجي في الاية الممتنع منه تعالى انما هو فيما يرجع الى افعاله لا الى افعال
العباد الاختيارية الثاني لانه وجوب الحذر ليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على حقيقتها
يوجب حملها على اقرب من راجحها وهو مطلق الطلب لا الطلب الحتمي كما ادعيتم الثالث انه على
فرض تسليم الوجوب لا يثبت المدعى لاختصاصه بما فان الانذار عبارة عن التخويف فلم يثبت به الا وجوب
التخويف والمقصود مطلق الخبر الرابع ان ما يستفاد من الاية غير موضع النزاع فانها تدل على وجوب
قبول خبر المفتي لقوله تع ليتفقهوا في الدين ووجوب قبول خبر الفقيه وكلمة محل وفاق بل المطلوب
بيان حال اخبار غير المفتي في الرد والقبول ولا دلالة فيها عليه بوجه الخامس انه يحتمل ان يكون
المراد وجوب الحذر عند بلوغ المنذرين عدد التواتر او الى وقت الحكم بانه اذا خرجت من كل فرقة طائفة
بلغوا حد التواتر السادس انه يحتمل ان يكون وجوب الحذر والقبول الاحتياطي والبحث عن الحكم
ورجوع الامر الى المجتهد لا للعمل والجواب عن الاول بان استحالة الترجي منه تعالى مطلقا لا على سبيل الحكاية
لعلمه بعواقب الامور ووقوع احاطته بالدهور ولا فرق عنده بين افعاله وافعال العباد
في المعلومية ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فلا معنى للترجي بالنسبة الى من علم بالوجود او العدم ومعلوم
ان الترجي المذكور ليس حكاية وعن الثاني بعد تسليم مطلق الطلب اقرب المجازات انه لا معنى
لندب الحذر بعد حصول المقتضي له وهو العذاب ولو لم يكن المقتضي للتحذير هو العذاب لم يكن
التحذير حقيقيا او الظاهر من التحذير تحقق العقاب على تقدير عدمه وترك العمل بالمحذور منه وما قاله
سلطان العلماء في حاشية المعالم من ان هذا مسلم بالنسبة الى العذاب المحقق ووقوعه على تقدير عدم
الحذر واما بالنسبة الى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فغير مسلم بل يشمل ذلك اكثر الوقوع في الشرع
مثل ندب ترك الطهارة من الماء المشمس للحذر من البرص المحتمل وندب ترك الشعر للحذر عن احتمال
حرقه بمسه من النار فيرد به ان الظاهر من التحذير هو ان الاحتراز من المحذور منه واجب وقع
يكون المقتضي للعذاب مظنونا وهذا القدر يكفي لوجوب الحذر كما اعترف به في حاشية شرح
موضع اخر من الحاشية وهو بحث الاخبار مع ان اطلاق التحذير على المثل كاطلاق النهي
على النهي المتعلق به وعن الثالث انه اذا ثبت وجوب القبول والحذر في الخبر المخوف فهو

المشتمل
يستعمل الوجوب والحرام لان ترك الواجب ايضا حرام اولا انذار على ما صرح به ائمة اهل اللغة هو الابلاغ
على التخويف يثبت في الباقي بعدم القول بالفصل والطريق الثاني ايضا لا يتم الا على القول بثبوت الحرمة في اوله لانه لا
يثبت القول بالفصل اذ يمكن ان يقال بجواز العمل في المندوبات والمكروهات بخبر الواحد بخلاف
الوجوب والحرام لشدة الاهتمام بهما لانا نقول الفاصل موجود بالطريق المذكور اما بالعكس وهو القائل بحجية
الواحد في الوجوب والحرام دون المندوب والمكروه فليس بموجود اتفاقا بل لم يتفق وجوده ومنع
الرابع ان يستعمل التفقه في المعنى المصطلح بين الاصوليين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله غير ثابت وفضلا
عن كونه حقيقة فيه حتى يحمل اللفظ عليه بل مقطوع عدمه لامكان اخذ الاحكام في عصره بالطريق القطعي
وحفظه من الشفاه لا كونه في زمن الحضور والمراد من هذا التفقه هو الاقتباس من مشكوة علمه والاستضائة
بانوار هدايته على الكل من شاكه او نازل فالمراد من التفقه هو المعنى اللغوي اي مطلق الفهم ويؤيده تقييده
بفي الدين وعلى تقدير التنزل بكونه اعم من المعنى المصطلح فيشمل المقلد واما اختصاصه بالاصطلاحي
فتحكم ومنع الخامس ان الظاهر من الاية رجوع كل طائفة من الطوائف الى قومهم الذين تفرقوا منهم واوجب
انذارهم بقوله تعالى ولينذروا قومهم حيث اسند الفعل الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه بالمنصوب
بنا المضاف الى مثل ضمير المسند اليه وهذه الاضافة تفهم عرفا اختصاص انذار كل طائفة بقومهم والتوزيع
بين الطرفين والذوق السليم يشهد ان ليس المراد ان ينذر جميع الفرق بهيئة الاجتماع كل
واحد واحد من الفرق وان اوجب الشيوع في الاية بذلك بان يقال ولينذر جميعهم العباد والاقوام
ونحو ذلك بل يمكن ان يقال مثل هذا التكليف يفضي الى العسر والحرج واحتمال كون الطائفة النافرة
عدد التواتر لا يجري اذ لا يمكن ان يكون عدد التواتر بل يمكن ان يكون اقل الجمع بل اقل كما سبق
فيكفي الاطلاق والتقييد يقتضي ومن كل ذلك ان الخطاب ورد ويتعلق في زمان الحضور
وقد علمت انه لم يكن في ذلك العصر باب الاجتهاد ولا باسمه حتى يرجع العامي الى المجتهد وايضا ان الاحكام
لم ينتشر بعد بل لم يصدر تماما مع كون المكلفين حديثي العهد فلا يحتاج الكل شيء اطاعة في مثل ذلك المقام
بل لم يبق له معنى محصل سوى القبول والعمل بالمدرك الصحيح قال بعض الافاضل من الاصوليين
بعد تسليم دلالة الاية على وجوب الحذر وفي الاستدلال بهذه الاية نظر من حيث انه لا يلزم

مع وجوب

من وجوب الانذار عليهم والتخويف وجوب القبول على المنذر فانه يجوز ان يتعلق المصلحة بوجوب الانذار
عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء آخر ولهذا نظائر كثيرة منها انه يجب على الشاهد
اداء الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بها الا ان انضاف اليه من يكمل به الشهادة ونحو ذلك انتهى
اقول هذا النظر بعد التسليم بل اثبات وجوب الحذر في غاية الغرابة لكنه معذور بتبعية النهاية نعم لو قيل
بوجوب القبول على هذا التقدير وعدم وجوب العمل فله وجه بادي الرأي واورد عليها ايضا بمثل ما قدمنا
مع ما دل على حرمة العمل بالظن بنحو ما اورد على الاية السابقة ويمكن الجواب عنه بمثل ما مر هناك فراجع
ومنها اية الكتمان وهي قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وردت في احبار اليهود حيث كتموا
ما انزل الله تعالى في التورية في حق النبي ووصيه من الرسالة والولاية واوصافهما وجه الاحتجاج انه
عز شانه توعد وهدد على كتمان ما انزل ومنه ما سمعه الواحد من النبي صلى الله عليه وآله او من قام مقامه وحثهم
على التبليغ ولو لم يكن القبول واجبا لما ترتب الوعيد على الكتمان اذ لا فائدة في الاظهار الا القبول
والاهتداء به واعترض عليه بوجوه الاول ان الاية وردت في احبار اليهود او هم مع النصارى
فلم يكن له مدخل بخبر الواحد بل بهذه الاية ايضا الثاني ان المراد بالمنزل هو القرآن كما هو الظاهر
فلم يكن دليلا على كتمان السنة الثالث انها تدل على تقدير العموم على وجوب الاظهار لكل ما سمع
من الرسول صلى الله عليه وآله ولا دلالة فيها على وجوب القبول على من سمع منه ويمكن ان يكون الغرض من وجوب الاظهار
اشتهاره بين الناس حتى يبلغ التواتر والجواب عن الاول ان خصوص السبب لم يكن موجبا
لتخصيص الحكم ولا سيما في القرآن وعن الثاني ان اخبار الرسول صلى الله عليه وآله داخل في المنزل لقوله عز
اسمه ان هو الا وحي يوحى ولذا ترى جماعة الاصوليين من العامة والخاصة يقولون ان قيد للاعجاز
في تعريف القرآن انه كلام منزل للاعجاز لخروج كتب السماوية والحديث القدسي والسنة وعن الثالث
انه يشترط في تحقق التواتر كون كل طبقة من الطبقات عدد التواتر والمفروض ان الطبقة
الاولى لم يبلغ حد التواتر اذ ان سمع من الحجة واحد او اثنان ومع كيف يتصور ادعاء التواتر
ما نحن فيه فائدة الاظهار في القبول والعمل وما يفيد وجوب الاظهار ما يستلزم وجوب القبول بوجوبه

للمشتمل

يستمل الواجب والحرام لان ترك الواجب ايضا حرام او ان الانذار على ما صرح به ائمة اهل اللغة هو الاعلام
على التخويف يثبت في الباقي بعدم القول بالفصل والطريق اذ ايضا لايق على القول بثبوته في اوله لتسمي
يثبت القول بالفصل اذ يمكن ان يقي بجواز العمل في المندوبات والمكروهات باخبار الاحاد بخلاف
الواجب والحرام لشدة الاهتمام بها لانا نقول الفاصل موجود بالطريق المذكور اما العكس وهو الفاصل بجز
الواحد في الواجب والحرام ومنع المندوب والمكروه فليس بموجود اتفاقا بل لم يتحقق وجوده ومن
الرابع ان يستعمل التفقه في المعنى المصطلح بين الاصوليين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله غير ثابت وفضلا
عن كونه حقيقة فيه حتى يحمل اللفظ عليه بل مقطوع عدمه لامكان اخذ الاحكام في عصره بطريق القطع
وحفظ ب الشفاه لاكثر في زمن الحضور والمراد من هذا التفقه هو الاقتباس من مشكوة علمه والاستضاءة
بانوار هدايته على كل من تيسر له الرحل فالمراد من التفقه هو المعنى اللغوي اي مطلق الفهم ويؤيده تقييده
بالدين وعلى تقدير التنزل يكون اعم من المعنى المصطلح فيشمل المفتي واما اختصاصه بالاصطلاح
فتحكم ومن الحكمي ان الظاهر من الاية رجوع كل طائفة من الطوائف الى قومهم الذين نفروا منهم
انذارهم بقوله تعالى ولينذروا قومهم حيث اسند الفعل الى ضمير الجمع العايد الى الطوائف وعلقه بالمنفور
منه المضاف الى مثل ضمير المسند اليه وهذا الاضافة يقتضي عرفا اختصاص انذار كل طائفة بقومهم والتوزيع
من الطرفين والذوق السليم يشهد ان ليس المراد ان ينذر جميع الفرق بهيئة الاجتماعية لكل
واحد واحد من الفرق وان الواجب ان الشرط في الاية بذلك باني ولينذر جميعهم العباد والاقوام
ونحو ذلك بل يكفي ان الاتي مثل هذا التكليف بعيض في العسر والحرج واحتمال كون الطائفة النافرة
عدد التواتر لا يجدي اذ لا يمكن ان يكون عدد التواتر بل ان يكون اقل الجمع بل اقل كما سبق
فيكفي في الاطلاق والتقييد تعسف ومن كان ذكر ان الخطاب ورد وتعلق في زمان الحضور
وقد علمت انه لم يكن في ذلك العصر رسم الاجتهاد ولا رسمه حتى يرجع العامي الى المجتهد وايضا ان الاحكام
لم ينتشر بعد بل لم يصدر تماما مع كون المكلفين حديثي العهد فلا معنى للاحتياط في مثل ذلك المقام
بل لم يبق له معنى محصل سوى القبول والعمل بالرد الصحيح قال بعض الافاضل من الاصوليين
بعد تسليمه دلالة الاية على وجوب الحذر وفي الاستدلال بهذه الاية نظر من حيث انه لا يلزم

من وجوب

من وجوب الانذار عليهم والتخويف وجوب القبول على المنذر فانه يجوز ان يتعلق المصلحة بوجوب الانذار
عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء آخر ولهذا النظائر كثيرة منها انه يجب على الشاهد
اداء الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم به الا ان اضاف اليه من يكمل به الشهادة ونحو ذلك انتهى
اقول هذا النظر بعيد اذ التسليم بين اثبات وجوب الحذر عقيب غاية النواية لكنه محذور بتبعية الغاية يلزم لو تيقن
وجوب القبول على هذا التقدير وعدم وجوب العمل فله وجه بادي الراي واورد عليها ايضا بمنع دلالتها
مع ما دل على حرمة العمل بالظن بنحو ما اورد على الاية السابقة ويمكن الجواب عنه بمثل ما مر هناك فتدبر جدا
ومنها اية الكتمان وهي قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للنا … روت في اخبار اليهود حيث كتموا
ما انز … والولاية وادعاها وجه الاحتجاج انه
عز … من النبي صلى الله عليه او من قام مقامه وزعنهم
على ال … تمان او لا فائدة في الاظهار ان القبول
والا … في اخبار اليهود او هم مع النصارى
فلم يكن … المراد بالمنزل هو القران كما هو الظاهر
فلم يكن … تقدير العموم على وجوب الاظهار الحاصل مع
من ال … م ويكون الاوثق من وجوب الاظهار
هش … ل ان خصوص السبب لم يكن موجبا
لتخصيص … الرسول صلى الله عليه وآله داخل في المنزل لقوله عز
اسمه ان هو الا وحي يوحى ولذا ترى جماعة الاصوليين من العامة والخاصة يقولون ان قيد لا ز
في تعريف القران انه كلام منزل للاعجاز لخروج كتب السماوية والاحاديث القدسية والشرعية بتلك
انه يشترط في تحقق التواتر كون كل طبقة من الطبقات عدد التواتر والمفروض ان الطبقة
الاولى لم تبلغ حد التواتر اذ ان من من الحجة واحد او اثنان ونحو كيف يتصور ادعاء التواتر
ما كفر فائدة الاظهار في القبول والعمل وما يتم وجوب الاظهار ما يستلزم وجوب القبول بوجه

هل فرق بين الراوي والناقل هذا وجه
انه فرق او ليس المراد من ذكر الهادي
اوال … ث العدالة فيهما
انه لو كان المراد لعدم الفرق بين
ذكر الراوي وبين ذكر الناقل وهم
في ثبوت العدالة للراوي اولا ان اهد
فعلم انه لا فرق بينهما ولكن فرق
من جهة اخرى وهو فضل قول الراوي
من ذكر الواحد ولكن لا يقبل
قول الناقل من ذكر الواحد بل الابد
من قبول قول اثنين الى ان يكون المرتبة الاثنين

المشتمل
يشمل الوجوب والحرام لان ترك الوجوب ايضا حرام او الانذار على ما صرح به ائمة اهل اللغة هو الاعلام
على التخويف يثبت في الباقي بعدم القول بالفصل والطريق الى الفاء لابق على القول به في مرتبة اوله لنفي
يثبت القول بالفصل اذ يمكن ان يتجه بجواز العمل في المندوبات والمكروهات باخبار الاحاد كما في
الوجوب والحرام لشدة الاهتمام بهما لا نقول الفاصل موجود بالطريق المذكور اما كلية مع هو الحاكم
الواحد في الوجوب والحرام ودون المندوب والمكروه فليس بموجود اتفاقا بل لم يتحقق وجوده ومن
الرابع ان يستعمل التفقه في المعنى المصطلح بين الاصوليين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله غير ثابت فضلا
عن كونه حقيقة فيه حتى يحمل اللفظ عليه بل مقطوع عدمه لا مكان اخذ الاحكام في عصره بالطريق القطع
وحفظ عن المشقة لا كثرة فان زمن الحضور والمراد من هذا التفقه هو الاقتباس من مشكوة علمه والاستفتاء
بالانوار هدايته على كل من مشابه الرذل فالمراد من التفقه هو المعنى اللغوي اي مطلق الفهم ويؤيده تقييده
في الدين وعلى تقدير التنزل يكون اعم من المعنى المصطلح فيشمل المطلق واما اختصاصه بالاصطلاحي
فتحكم ومنها انه يمكن ان الظاهر من الاية رجوع كل طائفة من الطوائف الى قومهم الذين نفروا منهم او حضر
انذارهم بقوله تعالى ولينذروا قومهم حيث اسند الفعل الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه بالمنفور
منه المضاف الى مثل ضمير المسند اليه وهذا الاضافة تقتضي عرفا اختصاص انذار كل طائفة بقومهم والتوزيع
من الطرفين والذوق السليم يشهد ان ليس المراد ان ينذر جميع الافراد بهيئة الاجتماع لكل
واحد واحد من الفرق والا لوجب ان الشوفة الاية بذلك بان يقال ولينذروا جميعهم العباد او الاقوام
ونحو ذلك بل يمكن ان اتى مثل هذا التكليف يفضي الى العسر والحرج واحتمال كون الطائفة النافرة
عدد التواتر لا يجدي اذ لا يمكن ان يكون عدد التواتر بل ان يكون اقل الجمع بل اقل كما سبق
فيكون الاطلاق والتقييد بالتعسف ومن ثم ادعى ان الخطاب ورد وتعلق في زمان الحضور
وقد علمت انه لم يكن في ذلك العصر باب الاجتهاد ولا لزمه حتى يرجع العامي الى المجتهد وايضا ان الاحكام
لم ينتشر بعد بل لم يصدر تماما مع كون المكلفين حديثي العهد فلا يحقق للاحتياط في مثل ذلك المقام
بل لم يبق له معنى محصل سوى القبول والعمل بالتورك الصحيح قال بعض الافاضل من الاصوليين
بعد تسليم دلالة الاية على وجوب الحذر وفي الاستدلال بهذه الاية نظر من حيث انه لا يلزم

نابور

من وجوب الانذار عليهم والتخويف وجوب القبول على المنذر فانه يجوز ان يتعلق المصلحة بوجوب الانذار
عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء آخر ولهذا نظائر كثيرة منها انه يجب على الشاهد
اداء الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بها الا ان انضاف اليه من يكمل به الشهادة ونحو ذلك انتهى
اقول هذا النظر بعد التسليم بين اشات وجوب الحذر عن غاية الرواية لكنه معذور بمتابعة النهاية نعم لو فسر
بوجوب القبول على هذا التقدير وعدم وجوب العمل فله وجه بادي الرأي واورد عليها ايضا بمعنى رفعته
مع ما دل على حرمة العمل بالظن بجزء ما اورد على الاية السابقة ويمكن الجواب عنه بمثل ما مر هناك فلا تغفل
ومنها اية الكتمان وهي قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
... وردت في اخبار اليهود حيث كتموا
... له والولاية وادعاءها وجه الاحتجاج انه
... واحد من النبي صلى الله عليه وآله او من قام مقامه او عنهم
... الكتمان او لا فائدة في الاظهار الا القبول
... وردت في اخبار اليهود او هم مع النصارى
... ان المراد بالمنزل هو القرآن كما هو الظاهر
... تقدير العموم على وجوب الاظهار على ما مع
... منه وتكميل التوضيح من وجوب الاظهار
... الاول ان خصوص السبب لم يكن موجبا
... الرسول صلى الله عليه وآله داخل في المنزل لقوله تعالى
انه ان هو الا وحي يوحى ولذا ترى جماعة الاصوليين من العامة والخاصة يقولون ان قيد بالاعجاز
في تعريف القرآن انه كلام منزل للاعجاز لخروج كتب السماوية والحديث القدسي والنبوي ومنها ما ثبت
انه يشترط في تحقق التواتر كون كل طبقة من الطبقات عدد التواتر والمفروض ان طبقة
الاولى لم يتبلغ حد التواتر اذ ان سمع من الحجة واحد او اثنان ومن كيف يتصور ادعاء التواتر
ما يحضر فائدة الاظهار في القبول والعمل وما قيل وجوب الاظهار لا يستلزم وجوب القبول لوجوبه

فاعلم انه ... الواحد
ويقبل قول الراوي ... قول ...
فان نسخ بحكم الواحد بثبت العدالة
ويقبل العدل في الرواية دون
الشهادة لان قبول قول الشاهد
موقوف بشرط الاثنين كما
ان قبول قول الشاهد الواحد
موقوف لشاهد آخر

على الفاسق مع انه لا يجب على غيره القبول منه فجوابه منع وجوب الاظهار عليه حتى الا ترى ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجب على كل احد لكن وجوبه مشروط بظن التأثير ولا يجب السماع منه وتمكينه من الانفاذ واذا
اتفق الوجوب بهذا فيما نحن فيه بطريق اولى ووجههما وجوب السماع والتمكين على الناس مع ثقة القائل
ودليل الاول وجوب التبليغ على الانبياء والاوصياء عليهم السلام امر آخر فتدبر ولما رواه الكليني عن مفضل
بن عمر قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك
فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم فانه ظاهر فيما يدل على جواز العمل باخبار الآحاد
والاعتماد على الكتب المنقولة بلا تواترها او احتفافها بالقرائن مستبعد جدا مع ان الظاهر انه يكفي للاثبات
والاستدلال بهذا الخبر وان كان دوريا الا انه بهذا المضمون وردت اخبار كثيرة تكاد تبلغ
حد التواتر المعنوي ولما شاع وذاع واشتهر بحيث صار كالشمس في رابعة النهار عن اصحاب ائمتنا المعصومين
صلوات الله عليهم وعليهم السلام ومن بعدهم من التابعين من متقدمي اصحابنا عصر الغيبة او من الاول
حيث انه من شدة الاهتمام وفي بعض النسخ باهتمام الاهتمام باخبار الآحاد ودونوها في الكتب وضبطوها [illegible]
في اخذها وتحصيلها والاعتماد اتباعا نقلا وتصحيحا وبحث عن احوال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا
وقدحهم في الراوي بشيء لم يظهر في القادحية وتركهم رواياته لذلك حتى اشتهر حكاية احمد بن محمد
بن عيسى مع احمد بن خالد البرقي واخراجه اياه من قم وكذا كثير من الرواة الذين الطعن عليهم
بالكذب والغلو وفساد العقيدة مع عدم ظهورها ويعلم ذلك بالتتبع في كتب الرجال وما ذاك الا المذكور
ان العمل بتلك الاخبار والا لو كان لاجل التواتر لكان لغوا وعبثا اذ لم يشترط في التواتر عدالة الراوي
بل اسلامه ايضا وايضا علم الائمة عليهم السلام ان اصحابهم وشيعتهم كلهم يعملون بخبر الواحد وهذه سجيتهم وطريقتهم
خلفا وسلفا ولم يصدر عنهم في ذلك نهي مع كونه من الامور العامة البلوى ولو لم يكن رضاهم بذلك
لنهوا عنه كنهيهم عن القياس في موارد متكثرة حتى ادعى بعضهم تواترها مع ان العمل بخبر الآحاد
كان اشيع من العمل بالقياس ولم يقع عنهم قط في المنع زجر طعن على من اتى به ومؤالف غير النهي
والترغيب والتقرير على العمل بالكتب والخبر الواحد كقول الصادق عليه السلام لحماد بن عيسى الصلوة وجوابه
له عليه السلام عند كتاب حريز وعدم الكفارة عليه وقوله عليه السلام لعبد الله بن ابي يعفور حين سئله عمن احتياج [illegible]

المسئلة

المسئلة وعلام هكذا ان استشرت [illegible] فعليك عن محمد بن مسلم وقوله عليه السلام لعمر بن حنظلة عند سؤاله عنه عن الرجلين
ياتيان بحديثين مختلفين وكلاهما من اصحابنا الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما واورعهما في الحديث الخ
ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر وهذا المضمون متواتر بحيث قطعي ولو كان المدار على التواتر او الاحتفاف بالقرينة
لما كان للترجيح بالامور المذكورة معنى ويكون لغوا والقائل اجل من ذلك وقال الرضا صلوات الله عليه للحسن بن جهم
حين عرض بحديثين يجيئان [illegible] وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك
بايهما اخذت ومثله قال صادق آل محمد صلى الله عليه للحارث بن المغيرة وزاد في آخره حتى ترى القائم فترده اليه ولا يخفى
ان من نظر بعين الانصاف وامعن النظر عن الحيف والاعتساف علم علما قطعيا بحيث لا يعتريه شك ولا شبهة
ريب ان العمل بخبر الواحد بشروطه اليه راي المعصوم عليه السلام ويدل الائمة من لدن بعثة النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا
بل من زمان ابينا آدم عليه السلام الى هذا الزمان قال الشيخ في العدة مستدلا على حجية خبر الواحد والذي يدل على
ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان احدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من
اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا
وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله الذي انتشر العلم عنه وكثرت
الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم كان
جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم استكشف
عن ذلك بنفيهم عن العمل بالقياس كما تقدم من الاشارة اليه وانت خبير بان كلامه صريح في دعوى
الاجماع على حجيته بل ادعاه غيره ايضا وان التعبد بخبر الواحد لا يقتضي برهان لعدم او باب التعليم
من جهة العمل به وان اهل العلم وما صدر عن بعض اصحابنا ظاهرا من الانكار فاول كالطبرسي
تتبع كلماتهم وتحقيقهم قال الفاضل المدقق مولانا عبد الله التوني في الوافية [illegible]
قلبه مطمئن بالعمل والتشكيكات الموردة في هذا المقام من كون الاجماع سكوتيا او منقولا
بخبر الواحد وكلاهما ليس بحجة في موضع النزاع مدفوعة بما في النقلات قال العلامة قدس سره
في النهاية واما الامامية فالاخباريون منهم مع ان قديم الرجال ما كان الا منهم لم يعولوا في اصول

الدين وفروعه ان علي الاخبار المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا
على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم من اعتقاد الضرورة اشتهر والامر و
شاع وذاع بل تواتر عند العامة وهي قصة ان رسول الله ص قال من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون
اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما والتقريب ظاهر من اطلاقه وغيره ويدل على حجيته
ايضا بقاء التكليف وانسداد باب العلم تقريره ان التكليف باق الى يوم القيمة اتفاقا وطريق العلم
بالاحكام مسدود في زماننا هذا وما شابهه والعقل قاض بوجوب العمل بالظن بعد العجز عن العلم في نظام
ظنون الضرر بالترك لحقيقة وجوب دفع ضرر المظنون وايضا العقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف
مع قطع النظر عن الامور الخارجة عند التمكن من الظن القوي ولا شك ان الظن الحاصل من الاخبار
الاحاد المرتبة بشرائطها اقوى من اكثر الظنون الحاصلة من غيرها فلا بد من العمل بها اذ لو لم يجز لزم ارتفاع
التكليف لكون اكثر احكامنا مثبتا بالاخبار الاحاد اذ الخبر المتواتر لفظا كان او معنى اقل قليل بل
بعضهم ادعى الفقدان والاجماع القطعي مثله بل لعل اكثره منقولا بخبر الواحد وبعض المتاخرين
ادعى الانحصار فيه والكتاب وان كان قطعي المتن لكنه ظني الدلالة وعلى تقدير قطعيتها فالاحكام
المثبتة به وسيما تفصيلا لا يكون عشرا من الاعشار ودليل العقل ايضا لا يكون من حيث هو الا نافيا
فثبت انحصار الدليل في اكثر الوقايع في خبر الواحد فيلزم من عدم التعبد به رفع التكليف وهو
باطل اجماعا فيجب التعبد لا يقال لو كان العمل بالظن الضعيف قبيحا عند التمكن من الظن القوي
لوجب على الحاكم فيما اذا حصل له من شهادة العدلين [illegible] الواحد وادعائه بنفسه او بانضمام قرينة خارجة
ظن اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين ان يحكم بهذا الظن القوي دون شهادة العدلين
لانا نقول ان المناط في حكم الحاكم هو شهادة العدلين وما يجري مجراها لا الظن وهو مصلحة لا نعلمها وما نحن
من القبيح فهو من حيث هو لا مع المرجح الخارج الصناعي وما نحن فيه من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم
القبح اذ لا بد من الحكم بما له ظاهر يريد خلافه من غير قرينة صارفة او مظنون بناء على قطع النظر عن
ذلك ولكنه ظن مخصوص من قبيل الشهادة فلم يعدل عنه الى غيره من الحكم المستفاد بخبر الواحد في ابواب
بعد الجواب المذكور في المعالم ان المقصود جواز التعبد بخبر الواحد ولو في حكم واحد ولا ريب في حجيتها

الم

اليه في اثبات حكم نقطع ببقاء التكليف به لما قلنا من ان الحكم التفصيلي المستفاد من الكتاب على تقدير
وجوده لا يكون الا قليلا من الكثير وشرذمة يسيرة على العرش الملوك بلوازم الكثير وهو بديهي لا يحتاج الى
البيان والتشويه فان قلت فعلى ما ذكرتم يلزم حجية كل ظن حصل للمجتهد ولو من القياس والرمل وغيرهما
وانتم لا تقولون به قلت ما يقدر بالضرورة يقدر بقدر الضرورة وهي ترتفع بالعمل بخبر الواحد فيبقى الباقي
على الاصل وهو حرمة العمل بالظن ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان الظن الحاصل من الخبر الواحد اقوى من الحاصل
من غيره بل لم يحصل من الغير ظن يعتد به مع انا لم نعمل بالظن ابدا بل بالقطع لقطعية مدارك حجية
مثل هذا الظن بل المفاد مظنون كما مرت الاشارة اليه والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان يقال ان
انسداد باب العلم مع انه ليس بالقياس الى كل الاحكام بل بالنسبة الى بعضها لا الاضطرار الى العمل بخبر الواحد
اذ المتحقق ان حجيته والتعبد به في الشرعيات وغيرها ثابتة مطلقا لا يختص بزمان دون زمان وحال
دون حالة بل هو حجة مطلقا نتعبد به في جميع الاعصار حتى حال التمكن من العلم كما مرت الاشارة اليه ثم اعلم
والظاهر ان الخبر الواحد الذي انكر بعض العلماء حجيته ومنع عن العمل به هو الخبر الذي لم يعرف راويه
او عرف وكان ضعيفا مطعونا في عقيدة او فعل او كان مطرودا عند الطائفة او الى من شاذ في
غاية الشذوذ واما الخبر الجامع للشرائط المعمول به عند جمع من الطائفة فلا اعرف رادا له من الاصحاب
ويشهد لذلك كلام شيخ الطائفة ورئيسهم فانه مع اصراره في اصوله وفروعه قولا وفعلا على العمل بخبر الواحد
وحجيته ادعى في مواضع من العدة في مبحث القياس وخبر الواحد اتفاق الامامية واجماعهم على عدم
جواز العمل بالقياس والاجتهاد واخبار الاحاد ومقصوده من الاجتهاد الممنوع هو الاجتهاد الصادر
عن الرأي والاستحسان والقياس الذي يتداول بين العامة ومن الاخبار الاحاد ما ذكرنا وليفصح
عما ذكرنا تتبع كلامه في مبحث القياس وخبر الواحد ويؤيده خبر الكراسة وعمر بن حنظلة حيث امر
الصادق وقال ع فيهما بهجر الخبر الشاذ والاخذ بالمشهور بين الاصحاب والظاهر ان مراد السيد وتابعيه من انكار
من العمل حيث قالوا في مواضع عدة اخبار الاحاد لا تفيد علما ولا عملا هو العمل المستخرج ان نقل
للظن فان الظاهر منه القطع نعم عملوا بالاخبار المحفوفة بالقرائن مع ان القرائن التي ذكروها في
قبول خبر اكثرها لا تفيد ازيد من الظن لان تلك القرائن قرائن على صحة الصدور ونشره لقرائن

بخبر يتعلق والشيخ ره باعتقاد مثل السيد فلا لانا نقول ان الشيخ مع كونه معاصر السيد بين تلامذته ونقله مذهبه كثيرا
في الاصول والفروع وكسائة العدة ادعى فيه اجماع الفرقة المحقة على العمل باخبار الاحاد المدونة في الاصول
بشروط المقررة وقال اني وجدتها مجمعة على العمل بها بل تجاوز ما تراه الفاروق المتتبع عادة الى الشيخ ره مع دراية مذهب
السيد في سائر المسائل لم يذكره في هذه المسئلة الخطيرة المعتد بها ولم يعتد بخلافه مع ذكره الاقوال في المسئلة بعد قوله
فانه وجدتها مجمعة او مع مخالفة السيد الاجل كان لتنبيه منافيا للعدالة فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مراد الشيخ من الاخبار المذكورة هو الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة القطعية المتفق على حجيتها فعلى هذا
الاحتمال يبطل قطعا لانه قسم الخبر في مقدمة تحمله على قسمين متواتر واحاد والذي ادعى الاجماع على قبوله
بالشروط التي ذكرها هو القسم الثاني والقراين التي ذكرها لقبوله قد عرفت ان اكثرها ظنية فان كنت
في شك مما تلونا عليك فسئل الذين يعرفون كتاب العدة او اقرأه بنفسك حتى يرتفع عنك هذا الاحتمال
مخالف للحس والعيان وايضا الاخبار الموثقة والحسان والضعاف المنجبرة بالشهرة وغيرها فلا حجية فيها بغضها
بل لو يتمسك بها لكان من باب التبين والتثبت والظاهر انه يكفي في تحقق التبين حصول الظن بصدق الخبر
ولا يعتبر فيه العلم لان التبين لغة طلب ظهور الحال ووضوحه قال الطبرسي في المجمع في قوله تعالى فتبينوا
اي من تبين الشيء اذا ظهر والحق في ذلك بيقينه او صحته وعرفته يستعمل لازما ومتعديا اشهر وكل منهما يطلق
لغة وعرفا على الاعم من المظنون والمعلوم معا ولا سيما الاول فان الظاهر هو الذي يكون بخلاف احتماله
مرجوحا بل الواضح ايضا كذلك ويرشدك الى ذلك قول الاصوليين كافة في تفسير المبين هو المتضح الدلالة
مع ان الظواهر داخلة في المبينات اتفاقا ويشهد لما ذكرنا وقوع الاتفاق على قبول قول اللغويين
والمفسرين والقراء والنحويين وغيرهم من ارباب العلوم والصنايع مع ان جلهم مخالفون لمذهب الحق
غير جامعين لشرائط القبول بنفسه فليس ذلك الا من باب التثبت ولا يفيد التبين في هذه الموارد
الا من الظن وايضا المشهور حجية الاخبار الضعاف المنجبرة بالشهرة ولا ريب انهما معا لا يفيد ازيد
من الظن … مع ذلك ان المشهور او المتفق عليه هو الاكتفاء في التبين بحصول الظن
وبالجملة فينسد باب العلم فنقتصر في العمل بالظن المخالف للاصل على ما يرتفع به الضرورة وهو تحصيل
التبين الاحاد مما اتفق على حجيته كالظنون المستفادة من ظواهر الكتاب والخبر المتواتر والمحفوف

بالقرينة

بالقرينة والخبر الواحد العاري عنها مع الشرائط والثانيها ما اوتي لنا الشارع في قبوله وهو خبر غير العادل المتثبت عنه
وبهذا القدر يرتفع الضرورة ويثبت الاحكام المحتاج اليها ولا دليل على حجية غيره من الظنون فيبقى تحت الاصل
ولا ينافي ذلك عموم التعليل لمنع مقدماته على الظن ولا لزم عدم حجية البينة وخبر العامل فتدبر حجة المانع بوجوه
الاول ان خبر الواحد يفيد الظن واتباع الظن منهي عنه اما الاول فاتفاقي واما الثاني فلقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ولا تقف ما ليس لك به علم ان هم الا يظنون انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
ان يتبعون الا الظن وغيرها من الايات الدالة على ذم اتباع الظن الثاني ان معنا وخبر الواحد معارض لها البراءة الاصلية
البراءة ولهما الظن فلا ترجيح لاحدهما الثالث انه يجوز ان يكون له معارض لا نعثر عليه وحيث وجد هذا التجويز
لا يجوز العمل الرابع انه لما قال ذو اليدين لرسول الله حين صلى الظهر او العصر على اختلاف ركعتين
اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله يا رسول الله صلى الله عليه توقف في خبره ودعا به رد اعليه كل ذلك لم يكن
حتى اخبره ابو بكر وعمر فنهض فتم الصلوة وسجد سجدتي السهو مع انه متضمن للاخبار بنقص الركعتين من
الصلوة الخامس انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى في معرفة الله تعالى مع انه
لا يكتفي بالخبر في الاصول بل لا بد من القطع والجواب عن الاول ان النهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول
اي اصول الدين لانه حكاية سبحانه عن احوال الكفار وذمهم على عدم اقرارهم بالوحدانية والرسالة التي
صارت من البديهيات الاولية بعد ظهور الايات والمعجزات من الافاق والانفس ولا سيما من الحضرة
المقدسة وهم تركوا هذه الاصول الواضحة واتبعوا اثار ابائهم الضالين واهواء اجدادهم المبطلين من تسويلات
فاسدة وخيالات باطلة وعلى تقدير التعميم مخصص بحالة الاضطرار وقد يقال في الدليل الذي ذكرنا انه لا بد لنا
في مثل هذا الزمان ان نعمل بالظن لانسداد باب العلم والحق في الجواب ان يقال انا لم نخصص هذه
العمومات ولم نعمل بالظن ابدا بل نعمل بالدليل القطعي الدال على وجوب العمل بالمستفاد من اخبار الاحاد
ومفادها انا نكلف بما ليس في اصولنا وفروعنا جميعا بالعلم لا بالظن وبهذا يندفع ما قيل من انه يلزم
من جواز العمل بالخبر الواحد عدم جوازه بيانه ان العمل بالخبر الواحد يكون من باب الوصف اي
لافادته الظن وعلى هذا يكون العمل بظواهر هذه الايات ايضا واجبا لافادتها الظن مثله ولم يكن
اقوى ولو وجب العمل بظواهر تلك الايات ما جاز العمل بالخبر الواحد فثبت انه لو وجب العمل بالخبر الواحد

الخبر المعتبر ويمكن ايضا ان يجاب بقاعدة العموم والخصوص وعن الثاني ان اصالة البراءة ضعيفة بعد ما اي
بعد ورود الخبر الواحد المثبت للشرع والتكليف او بعد ثبوت العمل به بالدلايل المذكورة مضافا الخبر الواحد
دليلا شرعيا والاصل لا يعارض الدليل وعن الثالث ان مجرد تجويز وجود المعارض لا يمنع العمل بالخبر الواحد
قبل ظهوره اي ظهور المعارض وسيما بعد الفحص والظن بالعدم كما في الشهادات والفتاوى واخبار ذي اليد
مع انه معارض بظواهر القرآن او يحتمل وجود معارض الاصل الخبر المحتف بالقرينة وعن الرابع ان التوقف
في العمل بمفاد الخبر بعد خبر ذي اليدين بنقص الصلوة لانفراده بهذا الخبر بينهم اي بين الصحابة والعادة قاضية
باطلاع جمع كثير من الحاضرين المصلين على النقص لو وقع واخبارهم بذلك فسكوتهم وعدم تصديقهم له حين اخباره
يفيد الظن بعدم وقوع السهو من المخبر ونحن لا نقول بحجية كل خبر ولو كان الظن بخلافه مع انه اي الخبر المذكور حجة
لنا لا علينا ان صح اذ النبي صلى الله عليه وآله بعد الفحص والتبين عن المخبر والتصديق له عمل بمضمونه واعاد الصلوة
وسجد للسهو والفحص والتبين لا يخرجه عن كونه خبر واحد وفيه نظر لامكان كون خبرهم محتفا بالقرينة مفيدا
للعلم فالحق انه لا لنا ولا علينا ولكن في صحة هذا الخبر كلام فانه نقل عن السيد المرتضى ره انه قال هذا الخبر خبر
خبيث باطل مقطوع على فساده لتضمنه كذب النبي صلى الله عليه وآله وسهوه في الصلوة وهما لا يجوزان عليه وقريب منه
قال الشيخ في التهذيب وقال فيه ايضا ان هذه الاخبار موافقة لمذهب العامة وانما ذكرناها لان ما تضمنته من الاحكام
معمول بها على ما بيناه ومع ان سنده غير نقي نعم روى الصدوق ره في الفقيه عن سعيد الاعرج قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله تبارك وتعالى انام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلوة الفجر حتى طلعت الشمس ثم قام
فبدأ فصلى الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صلى الفجر واسهاه في صلوته فسلم في ركعتين ثم وصف ما قاله ذو
الشمالين وانما فعل ذلك به رحمة لهذه الامة الحديث ثم قال الصدوق ره ان الغلاة والمفوضة لعنهم
الله ينكرون سهو النبي صلى الله عليه وآله ويقولون لو جاز ان يسهو في الصلوة لجاز ان يسهو في التبليغ ثم قال وانا احتسب الاجر في تصنيف كتاب منفرد في اثبات سهو النبي صلى الله عليه وآله
لم يكن في الصحابة من يقال له ذو اليدين وانه لا اصل للرجل ولا للخبر وكذبوا لان الرجل معروف وهو ابو محمد
عمير بن عبد عمرو المعروف بذي اليدين فقد نقل عنه المخالف والموافق وقد اخرجت عنه اخبارا
في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين فتأمل وعن الخامس ان مدرك المسائل الاصولية
هو العقل ومداركه يقينية بحيث يمكن تحصيل القطع في الاصول بخلاف الفروع فان مداركها

طالما لم يحصل الينا طريق القطع فلا بد لنا من العمل بخبر الواحد والمطلوب في الاصول القطع لعدم زوال المعتقد
بتشكيك المشكك بخلاف الفروع مع انه منتقض بالشهادات والفتاوى ونحوهما واعلم انه نقل عن ابن طاوس قول
بالتفصيل بين ما اذا كان الراوي واحدا او اثنين فعمل بالثاني دون الاول محتجا بخبر ذي اليدين ولا يخفى
عليك عدم دلالة هذا الخبر على مطلوبه على تقدير صحته لان الرسول صلى الله عليه وآله عمل بخبر ثلثة لا اثنين فائدة المستفاد
من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد سوى الدليلين الثالث والسادس الحق ان العمل به يتوقف على من باب
حصول الظن فلو وجد خبر صحيح مشتملا على حكم شرعي ولا معارض له وجب العمل بمقتضاه وان لم يفد الظن
ما لم يكن مخالفا لعمل المشهور والدليلان الاخيران لا ينافيان التعدية لانه مقتضى ما دل على حرمة العمل بالظن مطلقو
التمكن من العلم والحاصل انه مثبت للعمل بالظن عند سد باب العلم ولا ينفي التعبد بغير ما يفيد الظن مع ان المورد من
ان الخبر مع قطع النظر عن ملاحظة ما دل على حجيته لا يفيد الظن بمدلوله لكن لا بد بملاحظته تحصيل الظن بل
القطع بالعمل بمقتضاه والتحقيق ان خبر الواحد ايضا مع قطع النظر عن ما دل على حجيته قد يفيد الظن بنفسه وبسبب الامور الخارجية
فقد يفيد القطع وقد لا يفيد الظن ايضا فان كان الامر الخارجي بحيث يصلح لمعارضته شرعا فالحكم حكم المتعارضين
والا فيبقى على حجيته حتى يثبت خلافه فتفطن فصل يشترط للعمل بخبر الاحاد امور معتبرة في الراوي
محصورة في خمس عند بعض بتفصيل الكتاب وعند قوم بتبديل الايمان بالاسلام كالنهاية وبعض آخر
بالتعبير عن الاولين بالتكليف وازدياد الاسلام كالمعالم وفي اربع عند جماعة بالاحتراز عن العقل كالمختصر
والشرح وستروطه وكيفيته رجحان صدقه في نفسه على كذبه وهذا في الكتاب اقرب الى التحقيق والحكمة المذكورة فيه
المعتبرة في الرواة الكلام عليه لان الصبي الغير المميز لا يعتد بكلامه باجماع اهل العلم لعدم ضبطه وتمييزه التعليم
من الصحيح ويحتمل من الباطل وعدم ادراكه مسموعاته على ما هي عليه فلم يحصل الظن من اخباره بل الشك ايضا
واما المميز فلعلمه برفع القلم ونفي العقاب عنه لا يبالي من الاقدام على الكذب والتجري على التقول فلم
يطمئن النفس باخباره ولم نعتمد على اقواله بل المعتمد عليه يحرك موضعا لتوضيح العقلاء ومحلا لتقريع
الاولياء والعبد بثبوت رد خبر الفاسق العالم بثبوت التكليف والوعد والوعيد في حقه ووجوب
التثبت عند خبره صار عدم قبول خبر المميز العالم بالعكس اولى وان كان في تحقق الاولوية دعوى منع
فان قيل يجوز الاقتداء بالمميز وهو اعتماد على قوله لكونه متطهرا قلنا لا يكون اعتمادا عليه في غيره من الاخبار

في شرائط العمل بخبر الواحد

وض

مع ان امر غير الصلوة ليس اهم واضعف منه ولو لم يكن يشهد فلذا لا تم جواز الاقتداء به وشيء على القبول بالمعرفين
وعلى التقدير لا يتوقف صحة صلوة المأموم على صحة صلوة الامام على ما قاله فيه وفيه نظر والتمسك بقبول شهادة
الصبيان في جناياتهم بشرط عدم التفرق والانفراد وان كانوا منفردين في الشهادة مع ضيق دائرة الشهادة في
ما لا جنابة له بالمميز والتربية تطرق الكذب اليها دونه لا يخفى ضعفه لمنع القبول اولا كما عليه جماعة سلمنا لكن
حيث هي جهة في صورة انفرادهم لعل القبول لكثرة وقوع الجنايات بينهم منفردين وضياع حقوق الناس
المهتم بها لو لم يقبل ولا كذلك فيه ولا فرق مع ان القبول لو سلم لكان من المحرفات بالنص فلم يكن فيه حجة
وعلم ان البلوغ شرط في اداء الشهادة لا في التحمل على الاظهر الاشهر بل لم نطلع على مخالف صريح فما سمع حال الصبا واداه
ورواه بعد البلوغ كيف يقبله مع اجتماع سائر الشرائط لوجود المقتضي وهو خبر العدل الضابط والمانع
وهو التحمل قبل البلوغ والصحيح للمخالفة لان العدالة المنضمة للضبط ما فيه من جميع ما يتصور من القوادح
ولان الصحابة اجمعوا على قبول رواية ابن عباس واضرابه ممن تحملوا بعض الاحاديث قبل البلوغ
مع عدم توقفهم في روايته من رواياتهم من هذه الحيثية ولخصوصهم من احتمالي ولقبول شهادة المتحمل حال
الصغر مع كون الرواية يشهد امر آنفا شيئا عقلهم ولا عبرة برواية المجنون حال جنونه اي ما اذا كان
ادواره التامة كالادوار فما يحق القبول والفرق بين ادائه وبين المجنون حال الافاقة وعدمه فالقبول
في الثاني دون الاول ليس بجيد لان على تقدير البقاء لم يوجد العقل المناط لحصول الظن وفي الثانية
عند التهم فلا يقبل رواية الفاسق لقوله عز اسمه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا حيث نهى عن قبول خبر
الفاسق الا مع التبيين ولا فرق بين كونه عالما بالفسق او جاهلا به بمعنى عدم اطلاعه على ان هذا من موجبات
الشرع لان عدم اطلاعه على الاحكام الشرعية فسق آخر الا ان يكون له عذر مسموع في عدم الاطلاع
والتفريق كما فرق بين الصورتين فقال بالقبول في الثانية دون الاولى ضعيف لا اعتداد به واختلف
علماء الاسلام في تفسير العدالة التي هي شرط لقبول الرواية والشهادة وغيرهما فقال ابن الجنيد على
ما حكاه عنه في المختلف اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور
بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عالما
باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا متهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف

مجاهرة

اهل الباطل ولا الدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء اهل البدع التي توجب
على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم وعن ابن الجنيد العدل ما كان معروفا بالدين
والورع عن محارم الله والشيخ في ظله قال العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة
هو من كان عدلا في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه
شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد
الارجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا
في جميع ذلك قبلت شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف
والصلاح والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها
النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والستر لجميع عيوبه
ويكون متعاهدا للصلوة الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن متوفرا على حضور جماعة المسلمين
غير متخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر وقال في العدة العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر
هو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا من الكذب غير متهم فيما يرويه وقال
ابن البراج العدالة تثبت بشروط البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف
واجتناب القبائح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة وقال ابو الصلاح حكم العدالة يثبت بالبلوغ
وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة والحسد او المنافسة او المملكة
او الشركة والحكي عن ابن حمزة في الوسيلة مثل قوله وعدالته في حكمه ثم قال فالعدل في الدين الا يخل بواجب
ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وفي المروة ان لا يكون بين اهل قول في البالغ عاقلا
وعن الحاير الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وهو الظاهر من الذخيرة
ايضا وقيل هي حالة نفسانية تكشف عنها حسن الظاهر والمشهور بين المتأخرين من عهد العلامة انها
ملكة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وقال المحقق في مجمع الفائدة هو المشهور
في الفروع والاصول وعن الفاضل الهندي نسبه في ذلك مشهور بين العامة والخاصة فروعا واصولا
وعن الشيخ ولذلك عرفه الفقهاء وحاجي والعضدي اليه وعلماؤنا ذلك وهو المحكي عن الغزالي والامدي

وهذا هو الاصح لانه المستفاد من صحيح ابن ابي يعفور الاتي وغيره ويمكن تنزيل كل العبارات عليه وتفي عنه البعد
بعض الاجلة المورة بين حكي ادعاء الظهور عنه فيكون متفقا عليه لكن هو الظاهر من الشيخ والطبرسي والمحقق
في شهادات الشرائع عدم اعتبار المروة في العدالة مطلقا والمنقول عن الشهيد في الاقتصاد عدم اعتبارها وتحقق
المروة وشيا تفسيرها ثم اختلف في كاشف العدالة فقيل انه الاسلام وهو ظاهر الشيخ في الاستبصار حيث قال
في الجمع بين الاخبار فلاشارة بينهما ان وجه بين احدهما انه لا يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس
وانما يجوز له ان يقبل شهادتهم اذا كانوا على ظاهر الاسلام والامانة وان لا يعرفهم بما يقدح فيهم ويوجب
تفسيقهم ثم استشهد بروايتين ظاهرهما ذلك وهو المحكي عن الخلاف والاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف
وقواه في لك واختاره جماعة من العامة لكن القائلين اكتفوا به في الشهادة ولم يتعرضوا لغيرها لكنهم
ان ايدعي عدم القول بالفصل قال في الذخيرة اعلم ان كلام الاصحاب في تعيين العدالة المعتبرة في امام الجماعة
والشاهد مختلف والظاهر ان العدالة المعتبرة فيهما واحدة عندهم من غير قائل بالفرق وهذا المضمون محكي
عن المدارك ايضا ثم قال وان كان الظاهر من الاخبار ان الامر في الصلوة اسهل منه في الشهادة ولعل السر
فيه ان الشهادة يبتني عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فيليق الاهتمام فيها بخلاف
الصلوة فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم وعاملهم ونقص الامام وفسقه ولا يضر
بصلوة الماموم ولذا يكتفي بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه انتهى وهذا القول مبني على ان الاصل في المسلم
العدالة وهو كما ترى وبعض الاخبار وان دل بظاهره على ذلك لكنه معارض بما هو اقوى منه ومن لوازم هذا القول قبول
خبر مجهول الحال اذا علم اسلامه ولا كذلك اذ كان موضعا للبحث الاخص وقيل انه حسن الظاهر بمعنى عدم
اطلاع فسقه وان يحكمه واخبرانه على صدور الفسق والمساوى عنه بحيث لو سئل عنه قالوا ما
رايناه منه الا خيرا ويدل عليه بعض الروايات منها ما رواه رئيس المحدثين في الفقيه في كتاب القضا
في خبر المسئول عن العادل فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رايناه منه الا خيرا مواظبا على الصلوات
متعاهدا لاوقاتها في مصلاه وما رواه فيه ايضا في الخصال عن عبد الله بن المغيرة عن الرضا عليه السلام انه قال
من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وما رواه فيه وفي التهذيب ايضا في الصحيح عن
عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن امام لا باس به في جميع اموره عارف غير انه يسمع

اليه

اليه بالكلام الغليظ الذي يبغضه اقرا خلفه قال لا تقرا خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا وبهذا المضمون وردت اخبار
عديدة والاول اعم منه كما هو اعم من الملكة وقيل انه الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر وتنزه النفس
من الرذائل التي لا يليق بامثاله المعبر عنها بخلاف المروة وان لم يكن خلاف الشرع كالاكل في السوق وحمل
المشي حافيا او المشي مكشوف الراس والبول في الشوارع وقت اختلاف الناس والافراط في المزاح
والضحك ولبس الفقيه لباس الجندي وكونها مما يفصح عن قلة الحياء وعدم المبالاة والمراد بالاصرار على
الصغيرة بناء على تحققها العزم على فعلها بعد الفراغ عنها وهو الاصرار الحكمي والمداومة على نوع منها بلا تخلل
التوبة بينها وهو الاصرار الفعلي روى الكليني عن جابر عن الباقر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على
ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار وفي مجمع
البحرين اصر على الشي لزمه وداومه واكثر ما يستعمل في الشر وهو المنقول عن ابن الاثير والجوهري من غير
جزم الاخير واختلفوا في ان المعاصي كلها كبيرة لاشتراك الكل في مخالفة امر الله ونهيه والصغر والكبر اضافي
مثل النظر الى الاجنبية صغيرة بالقياس الى تقبيلها وهي كبيرة بالاضافة اليه وان كانت صغيرة بالنسبة
الى الزنا وهكذا ام بعضها صغيرة وبعضها كبيرة في الواقع فقال الشيخ في العدة بالاول وهو المحكي عن المفيد
وابي الصلاح وابن البراج وابن ادريس والطبرسي قال في المجمع بعد اختياره هذا القول واليه ذهب
اصحابنا رضي الله عنهم فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة وليس فيها صغيرة لكن بعضها اكبر من بعض وانما يكون
بعضها صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر وظاهر كلامه كما ترى اتفاق الاصحاب عليه
وهو الظاهر من العدة ايضا ولعل ذلك على ظاهر المحكي واستشهد لهذا القول باخبار لا يخلو دلالتها
ظاهرة من لطف والمشهور بين المتاخرين وهو المحكي عن المبسوط وابن حمزة ان الذنب نوعان صغير
وكبير في نفس الامر وعليه يدل ظاهر الكتاب وكثير من الاخبار وما دل على نفي العسر والحرج واصالة العدم
مع تأييده بالاعتبار فيكون هو المنصور قال الله سبحانه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم والظاهر ان المراد من السيئات هو الصغائر بقرينة المقابلة وقال سبحانه والذين يجتنبون
كبائر الاثم والفواحش وما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار
ولا كبيرة مع الاستغفار وروى الصدوق عنه عليه السلام من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك

قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وعنه انه سئل عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ايدخل الكبائر في مشية الله تعالى قال نعم وغير ذلك من الاخبار
الكثيرة ولا سيما الاخبار المروية في الكافي التي ستقف عليها عن عدد الكبائر وفي تفسير الكبيرة اختلاف شديد بينهم
فقيل هي كل ذنب توعد الله عليه في كتابه الكريم ونسب ذلك الى المشهور بين الاصحاب ولم نجد في كلامهم اختيار قول
آخر وقيل هي كل ذنب جعل عليه الشارع حدا او صرح فيه بالوعيد وقيل هي كل ذنب تؤذن بقلة مبالاة
فاعله بالدين وقيل هي كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع وقيل كلما توعد عليه وعيدا شديدا في الكتاب
او السنة فهو كبيرة وعن ابن مسعود انه قال اقرؤوا من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فكل ما نهي عنه في هذه السورة الى هذه الاية فهو كبيرة وقيل الكبائر سبعة الشرك بالله و
قتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين
وزاد بعضهم على ذلك اثنتي عشرة السحر والظلم في بيت الله وزاد بعضهم عليه ثلثة عشر اخرى ونقل عن ابن
عباس انه قال هي الى سبعمائة اقرب منها الى السبعة وروى الكليني عن الصادق عليه السلم انها سبع الكفر بالله
وقتل النفس المحترمة وعقوق الوالدين واكل الربا واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة وعن الكاظم عليه السلم انها السبع المذكورة سوى الاخيرة مضافة السحر والزنا وقذف المحصنة و
اليمين الغموس والغلول واليأس من روح الله والامن من مكر الله ومنع الزكوة المفروضة وشهادة
الزور وكتمانها وترك الصلوة او شيء مما فرض الله ونقض العهود وقطيعة الرحم ويستفاد من هذا الخبر
عدم انحصارها في شيء بل يؤيد القول بالاضافية والاقرب عندي انها كل ذنب جعل عليه الشارع حدا
او صرح في كتابه بوعيد النار عليه وقد عدده الصادق عليه السلم لعمرو بن عبيد لما سأله عن معرفة الكبائر من كتاب الله
في الصحيح المروي في الكافي عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني المدفون بالري عن الجواد عن ابيه الرضا
عن ابيه موسى ع و صحيح عبد الله بن يعفور يدل على الملكة كما اشير اليه وان تمسك بعضهم به على حسن الظاهر
وهو ما رواه الصدوق في كتاب الفقيه بسند صحيح ظاهرا عنه عن الصادق ع وهو حديث طويل
من اراد الاطلاع عليه والتفكر في مفاده فليرجع اليه فان في حليته النظر ودقيق التأمل يحكم بان الاجتناب
عن الاشياء المذكورة في الخبر لا يتأتى الا بوجود الملكة ويعلم بالاختبار والصحبة المتأكدة الفارقة بين الخلق

والتحقق

والتحقق والجمع والتكلف والوزير والتزوير وشهادة العدلين العالمين باسباب الجرح والتعديل والاعتماد بها
عليه فيما يعتبر فيه العدالة والاشتهار بين العوام والخواص والثقة واياه بالقبول ومن زال عنه الملكة عادت
اليه بالتوبة وهي الندم على ما فعل من المعصية والعزم على عدم العود فمن لم يكن له هذه الملكة فلا يكفي على خبره
لعدم حصول الظن منه ورد الى ضبطهم وسياق المراد منه ووجه اعتباره فاسمع ان اتهم بالجنف الاخص
على قول جماعة كثيرة لان فسق العقيدة سواء بلغ حد الكفر او لا يستلزم الفسق لان الفسق هو الخروج
عن طاعة الله على ما في ق ومجمع البيان وكنز العرفان وقال سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون مع ان سماه كافرا بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله هم الكافرون ولا ريب ان كل من فسد
عقيدته حاكم بغير ما انزل الله وقد قال جل شأنه ان المنافقين هم الفاسقون الاية والظاهر من حال القدماء وجل
المتأخرين اعمية الفاسق من متعمد المعصية وغيره من المسلم والكافر فتخصيصه بقاصد المعاصي لقوة متعمد
المعصية بحكم والعرف الحادث لو سلم لا يكون مخصصا للقديم مع ان هذا التبادر في اطلاق يظهر ذلك
للمتأخر والتعويل الشيخ قدس سره على الايمان بالعدالة المتحققة ومذهبه اذا كان ممن يعتقد حرمة الكذب
حتى بعد الطائفة المحقة بخبر عبد الله بن بكير الشيعي وهو فطحي يقول بامامة عبد الله بن جعفر ع وسماعة بن
مهران الحضرمي وهو واقفي وقف على الكاظم ع وبني فضال وهم جماعة منهم حسن بن علي بن فضال ونحوه
وعلي بنوه وهم فطحيون الا انه روي عن محمد بن عبد الله بن زرارة انه اخبر برجوع الحسن حين وفاته واقر
بامامة الكاظم ع وكذا قال الكشي ايضا في رجاله وامثالهم اي اشباههم كعلي بن ابي حمزة البطائني وعثمان
بن عيسى ومصدق بن صدقة وعمار الساباطي والاولى [illegible] فطحيا
ولو قيد ان ابتداء يدل على عدم قبول خبر غير المؤمن لا يرى انهم بسبب فسق عقيدتهم فساق
نحوا به ان ليس في اثبات حجية عليه اي على الشيخ لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض عقائد الاصول
بعد بذل مجهوده في استفراغ وسعه بل لو اعرض عما وصل اليه وحال هذه لكان ما نفق لا اقدام على المعصية
عالما بها في يجوز ان يكون هذا الوصف مختصا بمن اقدم على ما كان عنده معصية وكذا يمنع الاقدام بعد
بعض الاصحاب على توثيقهم كما يظهر على متتبع كتب الرجال فهو لا بد مستندا الى ان يمنع ولو جامع التوثيق
بتفسيق لا يرتفع الوثوق عند الله الا الموثقين بكثير من اصحابنا فان اكثرهم موثقون بالجماعة المذكورة

وتوثيق الفاسق قدح في العدالة ويمكن ان يقرأ الموثقين بالفتح ويكون المراد ان الراجح بناء مع ثبوت
توثيقهم وتزكيتهم لم يحصل الوثوق بعدالتهم والاعتماد باخبارهم بتجويز الاجتماع لكن الاظهر الاول ويمكن ان يكتب
عنه على التقدير الاول بان بعد تصريحهم بفساد عقيدة الموثق وتوثيقهم اياه في مذهبه وتحرزه عن الكذب لم يبق
لهذا الالزام سبيل فتوثيقهم من وجه لا ينافي تضعيفهم من آخر ومنه يعلم جواب احتمال الثاني فان اطلاق التوثيق
وعدم التعرض لشيء آخر من القوادح يرفع احتمال الاجتماع ويبقى الوثوق على حاله واما ما ينقل الفاضل المحقق المحققين
عن بعض المحققين وهو والد العلامة طاب ثراه من تفسيق ابان بن عثمان وهو ناووسي فاسد العقيدة
المنقول عن الحسن بن علي بن فضال الفطحي قال صاحب المعالم ره والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر
المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان
من الناووسية وهذا موافق لمختار تهذيبه حيث قال فان كان فهو مقطوع به لم يقبل روايته لكنه رجع
في منتهاه الى القبول حيث قال قال الكشي انه قال محمد بن مسعود حدثني علي بن الحسن قال كان ابان بن عثمان
من الناووسية ثم قال ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عن ابان والاقرار له بالفقه فالاقرب عندي
قبول روايته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور انتهى كلامه مع توثيق الاصحاب له والظاهر انه اشارة
مع ادعاء الكشي في حقه فانا لم اطلع على توثيق في حقه سواه فقول بعض الاجلاء كالشهيد ره بعد تتبع كتب
الرجال في محله لانه اعلم فلو ثبت فيه اتجاه لعدم ثبوته لما نقص عن فضلاء لكن لا حسن بعد كون الناقل
فخر المحققين تسليم صدور الكلام منه وهو على كثرته والراي انه لم ينهض حجة على الشيخ طاب ثراه لامر آخر من
المنع والنقض فانه اكثر اطلاعا باحوال الرواة وردهم وقبولهم ممن بعده ويرد على ذلك ان الفسق
هو الخروج عن طاعة الله وامره وهو يتحقق بمخالفة الاصول والفروع كلا او بعضا فيختلف في عموم الآية ايضا
والآية حكم بغير ما انزل وتخصيصه بالمتعمد والمقدم على المعصية عالما بانه حكم كامر فانه اعم منه ومن المقصر
لانه كالمتعمد بالضرورة الا فيما استثنى من الفروع ولا يكون جميع الفرق سوى الناجية معذورا
لان المعاند والمبطل انه من اوضح الامور ودعوى بذل المجهود وعدم الوصول ممنوعة لقوله عز شانه
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ولو سلم فيكون خارجا عن محط النزاع لانه يسلم انهم لا نزاع اذ سلك

سبيل

سبيل الانصاف اعترف بتقصيرهم وسيما مع كونهم معاصرين للحجة البيضاء ناظرين للادلة الالالة ثم ان
بعض الطائفة غير مدفوع رضاه ما نقل عن صاحب المعتبر انه قال لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار
هؤلاء وفيه ان عدم علمه لا يعارض علم الشيخ ره وعمل البعض لو ثبت لا يصلح مستندا لتوثيق بعض الاصحاب
اياهم لا ينافي فسق الموثق ولا يقدح في عدالة الموثق كما سبق ذكره فلم يلزم ارتفاع الوثوق فالصحيح
اعتقادهم ومع ذلك يقبل رواياتهم واخبارهم لا لعدالتهم بل لما ثبت من تحرزهم عن الكذب
وغاية زهدهم وورعهم وديانتهم في مذهبهم وهو نوع تبين وتفحص عن اخبارهم وح يحصل الظن
القوي من اخبارهم كما يحصل من العدل الامامي لو لم يكن بعضهم اقوى من بعضهم والانصاف ان
بعد التأمل في الاخبار المشهور من كثير من اجلة الاصحاب قبول رواياتهم والعمل بها واما حصل الوثوق
حجة مثبتة للاحكام بالشروط المقررة واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو وعدم طرو النسيان
له بحيث يتردد في الحرف كثير السهو حتى يمكنه بذلك من حفظ الحديث ونقله على ما هو عليه وعدم النقصان
والزيادة شيئا مغيرا للمعنى معتدا به ولا يضطرب به وعدم ابدال كلمة باخرى لكن فلم يحصل الوثوق
والظن بخبره فلم يجز العمل به والا لزم ترجيح المرجوح او ترجيح بلا مرجح وكلاهما باطل وانما اعتبر غلبة الذكر
ولم يشترط انتفاء السهو راسا لانه لم يسلم منه عادة سوى المعصوم ولذا قيل السهو والنسيان كالطبيعة
الثانية للانسان ويعرف الضبط بالاختبار بان يستعلم منه الاشياء مكررا فاجاب بما اجاب به
اولا من غير زيادة ولا نقصان يعتد به وحفظه محفوظ بعد مضي زمان يعتد به بلا تغيير يعتد به وتصريح
ارباب الرجال ولفظ ثقة مغنية عن ذكر وصف الضابطية عند بيانهم احوال الرواة وادعائهم
والظاهر هو الموجب للعدول عن علل الثقة لاشتقاقه من الوثوق ولا وثوق بدون الضبط
ولذا يجوز لنا الحكم بصحة الحديث واعتباره من غير نص منهم على الضبط كما قال الشيخ في مشرق الشمسين
على ما نقل عنه وهو ليس الا مرعا من قال بحجية الحسن كالصحيح والموثق كما نقله شارح
الفاضل المازندراني طاب ثراه الكلام الا ان يقال الظاهر من علم توثيقهم لعدم ضابطيتهم حصول هذا
الوصف فيهم والا لو عثروا على عدم الضبط منهم ولم يحرروا به لكانوا مدلسين وهم منزهون عنه لمقولهم
وذكر كل ما اطلعوا عليه من المدح والذم ولو اجمالا او يبنى على الغلبة ويلحق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب

وح بعد ضبطه مظنونا فتامل وقد ظهر مما ذكرنا ان شرطه اى اشتراط الضبط لمنعه الثقة عن نقل ما لم
يضبطه وهو المنقول عن الشهيد الثانى فى الدراية وهذا الظن موجب لعدم ذكر جمع من المتاخرين اياه متمسكا
بان العدل اذا عرف من نفسه عدم الضبط لا يقدم على الرواية تحرزا عن القول بغير ما انزل والا لم يكن عدلا
ورد هذا الظن لعدم منعها اى منع العدالة العدل عن نقله ساهيا عن كثرة سهوه وظن انه اى المنقول
غير مضبوط مع عدم الضبط فى الواقع اذ كان ساهيا عن انه فى نقل هذا الحديث غير ضابط بل علم قطعا
ان الحديث مضبوط وهو ضابط والمنافى للعدالة انما هو الاقدام على الرواية مع علمه او ظنه بالسهو وعدم ضبطه للاداء
لما المحذور ولا يكفى مجرد الاحتمال فضلا عن ان يكون عالما بالعدم فثبت الاحتياج الى الاشتراط وهو الحق فصل
فى احكام الجرح والتعديل وفيه ثلث مقامات الاول انه هل يشترط التعدد فى المزكى والجارح ام يكفى الواحد وقد عرفت
ان العدالة تعلم اما بالاختبار او بالاشتهار او بالشهادة وقد سبق تفسير الاول وكيفيته وكذا الثانى واما الثالث
فقيل باعتبار العدد فيها فى الرواية والشهادة معا وعليه جمع من متاخرى المتاخرين وقيل بالاكتفاء بالواحد
فيهما فى الموضعين الا ان الاحتياط يقتضى اعتبار التعدد فى الشهادة وبه قال القاضى ابو بكر وقيل بالتفصيل
فاعتبر العدد فى الشهادة واكتفى بالواحد فى الرواية وهو مذهب المشهور وربما قيل البناء ويبين المزكى الذى يعتبر
من انه من اعتبر الاربع حيث اعتبر كالزنا والاثنين فى غيره ويعرف التزكية بتصريح المزكى بعدالة المزكى
وثقته وبقبول قوله والعمل بمجرده فى الواجبات والمحرمات من غير ضرورة وحكمه بشهادته واجراء الطلاق
بحضرته اعتمادا عليها والرواية عنه مع العلم بانه لا يروى الا عن عدل وكون ذلك كالاقتداء به ونقل بلا جرح
والمختار كما اختاره المصنف ان تزكية العدل الواحد الامامى احترازا عن الجرح والتعديل الصادر من غير
الامامى فانه لا اعتداد به وما يوهم خلاف ذلك كحكم ثقة بعض ومذهب ابان بن عثمان معولا ظاهرا
على ما روى من على بن حسن بن فضال انه كان من الناووسية مع ان الجارح فطحى فهو مبنى على استفادته
الحق من موضع آخر والمذكور مؤيد له وعلى لشيانه فلكن سره ان الجارح فطحى كافية فى قبول الرواية من
المزكى دون الشهادة فانه لابد فيها من التعدد وفيما عليها حال الجرح ايضا وعدم التعرض له لا اولوية و
يظهر من العبارة عدم قبول خبر غير الامامى من حيث هو فتامل وانما اكتفينا بالواحد فى التزكية والجرح
فى الرواية وفاقا للشيخ والعلامة فى تهذيب وسائر المتاخرين وخلافا للمحقق واتباعه كصاحب المعالم حيث

الخبر اذا

المعتبر والمتعدد ولا اى وان لم يكن كاشفيه زيادة الشرط فى الفرع وهو عدالة الراوى التى هى شرط القبول
للرواية على الاصل وهو قبول الرواية الذى يكتفى فيه بالواحد وهو لطيفه ولدلالة اية التثبت بمفهومها على
عموم قبول خبر الواحد العادل الا ما خرج بدليل كالشهادة المعتبرة فيها التعدد فى تزكية المزكى اخبار من العدالة
يقبل بلا تبيين واعترض على الاول بانا لا نم بطلان زيادة الشرط على المشروط بل هو مجرد دعوى لا يقام عليه دليل
سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المفروضة المشهورة فى الاحكام الشرعية عندهم كصلب
بخبر الواحد من ان تبين اوالذى مشروطها يفتقر الموقتة كصوم على بعض الوجوه لا شهادة لشاهدين كالبلوغ و
المشروط يكفى فيه الواحد وايضا ان التمسك فى هذا الحكم بما ذكر من باب طريقه اهل القياس وكانت وقع منهم وتبعهم
المسكر عقلة من حقيقة حال ومما يؤيد ذلك ما حكى عن بعض العامة ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى هو مقتضى
القياس وما قيل من انه لو كان قياسا لكان قياس الطريق اولى كالمضى فى مشرق الشمس فغيبا مانعه وعلى الثانية
بان المراد من الفاسق المردود خبره فى الاية من له هذا الصفة فى الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو
يتوقف على العلم بالعدالة وانما جاز بقبول الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعا وبقى هذا لو اكتفينا فى الاخبار
بالعدالة بخبر الواحد لزم تحقق مدلولها اذ المستفاد منها ان الملاك فى القبول هو العلم بانتفاء صفة الفسق
ولا اكتفاء بالواحد لا يقتضى عدم توقف القبول على العلم وما ذكر الى الثانية وقد عرفت خروج قبول الشاهدين
بالدليل فبقى سواها تحت الاصل قال شارح الكاظمى قدس سره ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالواحد فى التزكية
بان يقال ان كان خبر العدل يفيد الظن بصدق المخبر فلو اخبرنا عدل بعدالة شخص حصل لنا ظن بصدقه
اى صدق المعدل بفتح الدال بحيث لو اخبرنا بخبر كان الصدق راجحا والكذب مرجوحا ولا ريب انه يحصل
لنا من الغير الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فان قيل يرد
عليكم خبر الفاسق قلنا قد اسقط الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق حيث اوجب التثبت كما دلت
عليه الاية فلم يحصل لنا ظن الضرر بمخالفة خبره بل نقول ان الضرر بقبول خبره فلا يكون الدليل
متناولا له كالاتفاق اشرف ويشبه ان مثل هذا الجواب يجرى فى خبر العادل ايضا فانه اعترف مثل هذا
الكلام بان المدار فى القبول على العلم بانتفاء صفة الفسق وان بقول الشاهدين خرج فبقى قد اسقط
الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر مثل هذا العادل فلم يحصل لنا ظن الضرر بمخالفة خبره بل نقول انما

ثم فالحق في الجواب ان يقطع النظر عن كلام السابق ويقال ان خبر الفاسق من حيث هو لا يفيد الظن وبعد
التثبت وحصول الظن يجب العمل به كخبر العدل وقد مر ان بعض الفرق بسبب العقيدة كعلي بن حسن بن
فضال وعثمان بن عيسى واضرابهما حصل التثبت باخبارهم وهو الفحص عن احوالهم وحصول العلم بعدالتهم في مذهبهم
وتحرزهم عن الكذب المثمر للتعدد فالاولى في الجارح وتزكية المزكي اعتبار بهما ولكل خبر شهادة فلا يكفي فيه
الواحد قال الشارح الفاضل مولانا محمد صالح طاب ثراه وللعبارة محمل آخر وهو ان لكل خبر شهادة ولا يكفي
تزكية الواحد في الشهادة فلا يكفي تزكية الواحد في الخبر والاحتمال الاول ينبني على ان يكون التزكية خبرا ولكنها
قد يكون بالمعنى والثاني بعيد جدا لاستلزامه عدم العمل بخبر الواحد والمستدل قائل به انتهى اقول التوجيه الاول
ادعاه موجه لكن تخصيص التعدد به غير موجه لاشتراكه بين الوجهين ويشهد له قول المص طاب ثراه في
الجواب ادعاء انه من الاخبار غير تامة كالرواية فتدبر في الجواب ادعاء الكلية المتحقق في ضمن الكبرى الاولى ممنوع فانه غير بين
ولا مبين بل اكثرها اي اكثر الاخبار غير ما هي للشهادة كالرواية ونقل الاجماع في المسائل وتفسير المترجم للقاضي واخبار
ذي اليد الصوم بالمريض زيادة او نقصانا واستعمال الآلة بالجراحة كذلك ولا خبير بتقاعد الحج عن المنوب عنه واخبار
الشخص عن فقره او غير ذلك غيبته وامثال ذلك وايضا من الاخبار التي ليست بشهادة قطعا كاخبار المفتي
بالحكم والبايع المشتري المسلم بطهارته وعدم غصبيته وامثال ذلك وايضا كلية الكبرى الثانية ممنوعة لقبول قول
ان يقر الواحد في رؤية الهلال عند كثير من علمائنا بل يقبل قول المرأة الواحدة في ربع الوصية وربع ميراث
المستهل وقد بسط الكلام فيه في مشرق الشمسين قال فيه وانت خبير بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم
في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم ويوافق الاثنين منهم على التعديل لا يفيده في الحكم بصحة الحديث
الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته
خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه كيف لا والعلامة تارة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي
يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتقادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد
كالظاهر لمن يفحص كتبهم فكيف يتم لمن يعول التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين
من هؤلاء له في كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة هذين لا تتحقق بما يوجد في كتابيهما لو كان هؤلاء الذين كتبهم
في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن يشهد عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوي او كانوا ممن الذي

فالظو

[illegible]

فالظاهر رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا بها لهم الذين اشهر كلام علمائنا مقامه ويستدل
ايضا بان اعتبار التعدد جهة لبعده عن احتمال العمل بما ليس بحديث وعورض بان اعتبار عدمه جهة للبعد عن
احتمال عدم العمل بما هو حديث المستلزم لتضييع اوامر الله ونواهيه والتحقيق ان يبنى المسألة على الاختلاف في
ان هل الجرح والتعديل من قبيل الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية فان كان من قبيل الاول فلا بد من
التعدد مع ما مر ما يظهر من السابق وان كان من الثاني فالاكتفاء بالواحد متجه لما مر من الدلائل الدالة
على حجية خبر الواحد وان كان من الثالث كما هو مذهب الشهيد والقول الرشيد فلا عبرة بالوحدة والتعدد
بل لا بد في الحكم بالجرح والتعديل من حصول الظن بهما فمتى علم الجارح او المعدل بالفسق او العدالة وحصل
الظن بما اخبر به يجوز الحكم بها لا من حيث اخباره او شهادته بل من حيث حصول الوصف نعم يكون
اخبار العدل وشهادته من اسباب حصول الظن لو لم يكن هناك معارض واذا تعارض قول الجارح الثالثة
والمعدل في شخص واحد فاما ان يعدله المعدل بقول مطلق كان يقول فلان عدل او عدله وينفي عنه
ما جعله الجارح سبب الجرح باثبات نقيضه له كان يقول الجارح فلان شرب الخمر في ظهر يوم كذا فيقول
المعدل انا رأيته يصلي في ذلك الوقت فان عدله مطلقا ولم يتعرض لنفيه في السبب الذي جعله الجارح
مناطا للجرح رجح قول الجارح وقدم على قول المعدل مطلقا سواء ساوى المعدل عددا او ورعا وضبطا او كان
من الوجوه المرجحة او كان المعدل اكثر منه من وجه من الوجوه المرجحة ومعه اي مع الجارح لفيه في
سبب الجرح يرجع الى المرجحات الخارجة فيقدم قول الاكثر او الاورع او الاضبط ونحو ذلك هذا الذي ذكر
هو مختار جماعة من الاصوليين منهم الشيخ في ط وقد في ف وابن ادريس وابن حمزة بل نسب الى المشهور
وتمسكوا في ذلك بانه مقتضى الجمع بين قولي العادلين وهو مهما امكن اولى وغاية قول المعدل عدم العلم
بفسقه والاخبار عن ظاهر حاله بخلاف قول الجارح فانه يدعي العلم بفسقه فيئول قول المعدل الى عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وبالجملة يكون التعارض بينهما من تعارض النفي والاثبات
بل لا تعارض بينهما في الواقع فلو قدم قول المعدل لزم تكذيب الجارح ولا عكس بل كلاهما صادقين
حتى او يمكن اطلاع الجارح في زمان اطلع عليه الجارح وخفي على المعدل فانه لا يعتبر بل لا يمكن عادة
ملازمته في جميع الاحوال هذا كله في الشق الاول واما في الشق الثاني فلا يمكن الجمع بينهما للخصوصية

في الطرفين بل لا بد من الترجيح ان امكن والا فالتوقف ويظهر من الحاجبي والعضدي وجود قول بتقديم المعدل
مطلقا فان الاول قال الجرح مقدم وقيل التعديل والثاني قال وقيل بل التعديل مقدم على ما رأيناه من الشيخ وقال
صاحب النقود وفي بعض الشيخ بل الترجيح مقدم وهو موافق لكلام الشارح العاملي اقول وهو بظاهره ايضا لا وجه له لا وجه
لظاهر الاطلاق القول بتقديم المعدل فالقول به بعيد والتحقيق ح الرجوع الى المرجحات في الجرحية مطلقا فيكون
القول بالاطلاق اي باطلاق تقديم قول من في جانبه مرجح من الاكثرية والاورعية والاضبطية وغيرها متجه
كما اختاره جماعة من المحققين منهم ح ق ف وعليه مدار عمل جميع من العلماء في فن الرجال فان كثيرا ممن جرحه
ابن الغضائري مثلا مقبول القول عندهم اذا عدله الشيخ والنجاشي بل الاخير فقط ومنه قول العلامة ره
بقبول قول ابراهيم بن سليمان مع ان ابن الغضائري قد جرحه لان الشيخ والنجاشي عدلاه نعم لو فقد المرجح
وجرحه ابن عقدة مطلقا فالاقرب تقديم قول الجارح ووجهه يعلم مما سبق واما لو كان الجرح بامر ظاهر فالاقوى
التوقف الثالث اذا حصل جرح وتعديل ولم يبين سببهما ففي قبولهما مجردين خلاف ما حكي عن الباقلاني
القبول مطلقا لان العدل والجارح ان كان من اهل البصائر بهذا الشان فلم يكن للاستفسار عن السبب
معنى والا فلا اعتداد بجرحه وتعديله وقال قوم بعدمه مطلقا منهم الشافعي على ما نقل عنه فللاختلاف في
اسبابهما فيمكن ان يكون شيء سببا للجرح عند شخص دون اخر وكذا التعديل وقال الشيخ في ط وف
يقبل في التعديل دون الجرح لان اسباب الجرح محل خلاف دون اسباب التعديل ولان الاخبار
بالعدالة اخبار عما هو الاصل في المسلم بخلاف الجرح فانه اخبار عما حدث من عيوبه وتجدد من معاصيه
وهذا المختار اكثر من العامة وقال جماعة بالعكس فيقبل في الجرح دون التعديل قال في ... بعد
الرد على الشيخ وترجيحه عدم الفرق بينهما بل الاحوط سماع الجرح مطلقا والاستفصال عن سبب العدالة
لانه احفظ للحقوق وقال في ... ان كانا عارفين باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق
والا فلا بد من ذكر السبب وهو مختار جماعة من العامة وذهب السيد عميد الدين الى الاكتفاء بالاطلاق
ان كان مذهبهما موافقا لمذهب الحاكم والا فلا بد من ذكر السبب واختاره الشهيد الثاني في درايته والمحقق
في المعالم وهذا هو الاقوى عندي وان كان القول الاول ايضا لا يخلو عن قوة وما قاله في المعالم ولا اعلم
في الاصحاب قائلا بشيء منها اي الاقوال الاربعة الاول وتبعه بعض فضلاء العصر بل صرح بكونه مما

العامة

في بيان ما يحتاج اليه من علم الرجال

العامة فعليه ما عليه (فصل) اعلم ان القدماء لما كانوا قريبي العهد بزمان الحجة ع كانوا متمكنين من معرفة
صحيح الخبر من سقيمه لسهولته من طرق عديدة فكان مدارهم في الحكم بصحة الخبر على العلم بصحة الصدور او ظنها مثل
ان وجد في كتاب واحد ممن اجمع على تصديقهم او على تصحيح ما يصح عنهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل ونظائرهم
من اهل الاجماع او على العمل برواياتهم كبني فضال والطاطريين وغيرهم او في كثير من الاصول المعتمدة او الاربعمائة
او تكرر في اصل او اصلين فصاعدا مع اختلاف الطريق او وجد في كتاب عرض على احد الائمة ع فاثنى على
مؤلفه ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي المعروض على الصادق ع فاستحسنه وقال عند قراءته اترى لهؤلاء مثل
هذا وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع فقال رحم الله يونس
ثلث مرات بعد تصفحه ورقا ورقا وترحم على الفضل بعد النظر في كتابه مرتين وروي ثلثا ثم قال ع تواترا
وهو جبر من نواحي بيت نور اغبط اهل خراسان بمكان الفضل او اخذ من احد الكتب المعتمدة عند السلف
من اصحاب الائمة ع ككتاب حريز بن عبد الله وحسين بن سعيد واخيه وحسن بن علي بن فضال وحفص
بن غياث القاضي او من كتب العدول والثقات ونحو ذلك فلما طال الزمان وبعد العهد عن عصر الائمة
عليهم السلم وصارت النوبة الى المتأخرين خفي عليهم كثير من امارات الصدق وصحة الصدور ولم يتمكنوا من
معرفة الصحيح وغيره فاضطروا الى جعل طريق توصلهم الى الظن بالصدور ووضع قانون توسلوا اليه
في معرفة الثابت من الخبر لدى الحيرة فاصطلحوا بتنويع اخبار الاحاد باعتبار اختلاف رواتها في الصفات
الى انواع اربعة هي اصولها والا فالقابها كثيرة تتجاوز عن العشرين مذكورة في علم الدراية راجعة
كلها الى الاربعة من اراد التفصيل فليطلبها منه ولنشر الى بيان كل واحد منها فنقول رجال السند
وهو لغة المعتمد منه معتمدا الا ان في اصطلاح المحدثين عبارة عن طريق المتن اي الرجال
الذين يروون المتن سمي بذلك لاعتماد العلماء في صحة الخبر وسقمه عليه وبالجملة فرواة الحديث اما
امامية كانوا جميعا ممدوحين بالتوثيق والتعديل من علماء الثقات فالحديث ح صحيح في نفسه
معتمد عليه من حيث السند وان خرج عن الحجية باعتبار امر اخر كالشذوذ والانكار والعلة في المتن
والعلم بخروجه مخرج التقية او كانوا ممدوحين لكن مدحا ما اي بدون التوثيق كلا اي كل الرواة
كانوا كذلك او بعضا مع توثيق الباقين فحسن اي فيلقب الخبر به ويراد به رجحانه القوي

في الحسن او كانوا غير امامية كذلك اي كلا او بعضا مع توثيق الكل اي كل رجال السند سواء كان كلهم غير امامي او ملفقا
منها فموثق اي الملقب بالموثق ويراد فيه القوي وربما يقال القوي على ما كان رواته غير امامي ممدوحين مدحا يقرب
من التعديل او بعضهم مع توثيق الباقين او كانوا اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم وقد يطلق الصحيح معنا في
في راو موثق كما في ذلك علي صحيحة صفوان بن يحيى وان اعتراه بعد ذلك قطع او ارسال وغيرهما من اسباب الضعف
كما اطلق على جماعة مرسلة من رجال السند اختصارا كما تقول روى الكليني في الصحيح عن داود بن فرقد مثلا عن فلان
عن الصادق ع والمراد من الاول الصحيح بالسند الى المضاف اليه مع دخوله فيه ومن الثاني الصحيح فيما دخل من
مع السكوت عنه وكل منهما اصطلاح خاص والاخير عن ادراك به الاختصار لا الغفلة كما توهم وهذا اصطلاح جار
في الحسن والموثق ايضا على نحو ما ذكرناه من غير تفاوت واعلم انهم اختلفوا في ترجيح الموثق على الحسن وبالعكس بعد
اتفاقهم على ترجيح الصحيح على غيره بل اكثر بعضهم بحجيته فيه فغيره حجة منهم المحقق ترتيب الاقسام الثلثة المذكورة
اعني الصحيح والحسن والموثق في القوة فاقواها الاول وادناها الاخير والوسط متوسط والاظهر عندي ترجيح
الموثق على الحسن في نفسه وان كان قد يرجح بامر خارج لكون الممدوح من قبيل ابراهيم بن هاشم وسواها
اي الاقسام الثلثة على الاقرب او سوى الاولين وهما الصحيح والحسن عند جماعة ضعيف موصوف بهذا
الوصف في الاصطلاح الاخير لكون الموثق من اقسام الضعيف وعلى الاول اعلم ان للحديث الفاظ
او سوى الاربعة المذكورة واقسام اصولها منها المتفق والمسند والمتصل والمسلسل والشاذ والمنكر والمردود والموضوع
والمضمر والمرفوع والمدرج والمزيد والمقطوع والمرسل والمعلق والمعضل والمقلوب والمضطرب والمدلس و
المصحف وغيرها وهذه الاقسام كلها راجعة الى الاربعة بعضها مشترك بينها واكثرها مختص بالضعيف والعلم
المتكفل لبيانها وتفصيلها وتحديد كل واحد منها المظهر بوجه التسمية في ذكرها هو علم الدراية وقد كتبت فيه
مختصرات ومطولات من اراد الوقوف والمهارة فليرجع اليها والحجة من هذه الاقسام في نفس ذاته هو
الصحيح والحجة في الحسن والموثق مستندة الى حصول التثبت فيهما او عدالة المخبر في مذهبه وان كان
فاسد العقيدة والمدح البالغ مع صحة العقيدة لوجب ظن الصدق بقوله والاطمينان بخبره وعلى
هذا لو احتف خبر ضعيف بقرينة خارجية موجبة لظن صدوره كالشهرة ولا سيما من القدماء صح
العمل بمقتضاه من وجب لحصول التثبت فيه ولو كان القدماء ايضا عملوا بمثل هذا الخبر فليس ذلك

مما

مما جبر بعمل الشافعيين او قد عرفت ان صحة القدماء اعم من صحة المتأخرين بل هو الاول فيه من عند
نهج لقول الباقر ع لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر والشهرة اعم من ان تكون في
الرواية او في العمل والفتوى فالاقتصار على حجية الصحيح في العمل او هو مع الحسن والموثق على المشهور لقولهم الشهرة
جابرة وعاضدة ليس على ما ينبغي بل هو اشتباه نشأ من قلة التدبر في مدلول اية النبأ ومقتضى الاخبار العلاجية
بل السيرة المستمرة من العلماء والاجلة من الصدر الاول في هذه الاعصار ثم اعلم انه لا بد لراوي الحديث
من مستند يصح لاجله تحمله وروايته وقبوله منه وهذا المستند كيفية تحمل الحديث على وجه معتبر وانحصار
التحمل وحصره من المعصوم ع في زماننا مقصور على وجوه لكن الوجه الموجود المتعارف منها هو السماع
منه مع سواء كان قبله او خطب غيره وهو حاضر مستمع فيقول الراوي سمعت الشيخ مثلا يقول كذا او اخبرني
او حدثني وحدثني وانبأني ونحوها وان كان حفظا ومن غيره في زماننا اوفق مثل هذا الزمان اي فلا حجة بكون الا قسم
الموثقة منها المسند او اكمل على الاكثر ستة الاول السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الحديث على الراوي من حفظه
او كتاب ويجوز للراوي ان يقول سمعته يقول كذا وحدثني واخبرنا وانبأنا ونحوها سواء قصد الشيخ اسماعه
فقط او مع غيره والثانية القراءة عليه اي على الشيخ من حفظ او كتاب بان قرأ الراوي واستمع الشيخ
فاعترف به او اقره ولم ينكر عليه من غير اكراه وتقية وغفلة وتدليس عرضا لعرضه الراوي على الشيخ وهو
ايضا معتبر صحيح عند المحدثين ومخالفة بعض الظاهرية غير ضار لشذوذه ويقول في اخبرنا وحدثنا و
انبأنا قراءة عليه واختلفوا في جواز هذه الالفاظ من غير تقييد فجوزه جمع من الناس ومنعه الاكثر وهو الحق
لظهور الاطلاق في قراءة الشيخ والسيد المرتضى منع من استعمالها مقيدة ايضا حيث قال فاما قول بعضهم
يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان اللفظ حدثني ليس على ظاهره فمتناقضة لان قوله
حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت
فالحصر التعبير عنه بقوله قرأت على فلان واعترف به واكده ونعم ما قال صاحب المعالم وهذا من السيد رحمه الله
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تنافي الحقيقة وان كان السماع بقراءة
الغير على الشيخ فكما مر ما ذكر فاستمع واعترف او اقر والتعبير عنه هو التعبير السابق وفاقا وخلافا ان علم الشيخ
بحضوره واستماعه والا فيقول قرأ غيري على فلان وانا حاضر مستمع فاعترف او اقر فاما الحالة الثالثة

في بيان كيفية التحمل للحديث

الى ابن سنان كما فعله الشارح مع انه ليس كذلك والرابع الاجازة اي اجازة الشيخ له وهي على ضروب اجازة معين
لمعين كاجازة كتاب معين لشخص معين واجازة غير معين لمعين كاجازة مسموعاته ومصنفاته لشخص معين
واجازة معين لغير معين كاجازة كتاب معين لكل احد من اهل بلده او اهل زمانه او مطلقا واجازة غير معين
لغير معين كاجازة مسموعاته ومصنفاته لكل احد مطلقا كذا ذكروا واجازة المعدوم كاجازة من سيولد او غير معين لمن
يولد من فلان او من كل احد وعلى هذه الاقسام هو اعم من الاول وان كان المتداول بينهم في هذا الزمان
هو الثاني والاشهر الاظهر جواز الرواية بالاجازة وخلاف ابي حنيفة وابي يوسف من العامة شاذ ولا يعبأ به وفي تعبير
الشيخ هو ان يقول حدثني واخبرني اجازة او سمعته اجازة واطلاق التعبير غير جائز فاشتهر وخلاف الشهيد ره حيث جوز
جار هنا ولا ثمرة للاجازة ليعتد بها في هذا الزمان الا ابقاء اتصال السند الى المعصوم ع وهو ايضا امر غريب تيمنا
وتبركا والخامس المناولة وهي اعطاء الشيخ اياه كتابا او كتبا من مؤلفاته او مسموعاته اما مع الاجازة فيقال هذا كتابي
او مسموعي من فلان او روايتي عنه فاروه عني او اذنت لك روايته عني وحكمها حكم الاجازة سواء بل قيل واقل ما فيها
ان يقرأ من اول المناول حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا حتى يورد ما مر في صحيح عبدالله بن سنان
عن الصادق ع قال قلت له ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا
ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا واما بدونها كان يدفع اليه الكتاب ويقول هذا سماعي مقتصرا عليه والاكثر
على عدم جواز الرواية ح وقيل بجوازها وعبارة المص تشعر بذلك ولا فرق بين الرجوع الى القرينة فان علم من حال
الشيخ الاذن والرضا بالرواية والا فلا يجوز الا الطريق الواقع كان يقول هذا كتاب اعطانيه فلان اياه
وقال هذا سماعي من فلان ونحو ذلك ليس رواية وعليه يحمل ما رواه الكليني عن احمد بن عمر الحلال عن الرضا ع قال الرجل
من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان اروه عنه قال فقال ع اذا علمت ان الكتاب له
فاروه عنه والسادس الكتابة وهي ان يكتب مسموعه او مؤلفه لحاضر او غائب بخطه او بامره مع الاجازة و
مجردة عنها وحكمها حكم المناولة في الصورتين وحجيتها وجواز روايتها موقوفة على معرفة الخط وفهم الاذن كما في
اكثر المكاتبات الواردة عن ائمة المعصومين ع والمشهور ان اولها اي اول الاقسام المذكورة اولاها واعلاها
لان الشيخ اعرف بضبط الحديث ووجه تاديته ولانه نائب المعصوم ع وهو يقرأ على الناس والثاني
اولى وقيل ويدل عليه صحيح ابن سنان المتقدم ولان السامع اربط جنانا واوعى قلبا وشغل البال

وتفرق

وتفرق الحواس على القارئ بسرعة والمنقول عن علي بن زيد والكوفيين ورايه مع اشتماله لتحقق القراءة في القسمين
مع سماع الآخر وقيام سماع الشيخ مقام قراءته في مراعاة الضبط ولما روي عن ابن عباس عن النبي ص انه قال قراءتك
على العالم وقراءة العالم عليك سواء وقيل بترجيح الثاني فالامر من ان الكل مع ارتباطها بالاخرة وكيف كان
فالاول مع تاليه وهو الثاني والثالث يكونان اقواها اي اقوى الاقسام الستة لعدم الخلاف ظاهرا في حجيتها
واما البواقي من الستة وهي الثلاثة الاخيرة فهي ادون منها وكل القسم اي كل الاقسام مرتبة في القوة بين ذي
الثاني والثالث ايضا ودفع هذا التوهم بقوله والكل مرتبة فلا تكرار كما زعم وقد يزاد على الاقسام الستة قسم
سابع من انحاء التحمل وهو الوجادة بكسر الواو مصدر مولد لوجد يجد غير مسموع من العرب الموثوق
بكلامه وهي ان يجد احد احاديث بخط راويها او في كتاب معاصر او غير معاصر والاظهر جواز العمل وفاقا
لكثير من المحققين على ما نقل عنهم اذا عرف خطه وعدالته وكان المكتوب مامونا من الغلط والتصحيف
ويشهد لذلك ما رواه الكليني ره في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شينولة قال قلت لابي جعفر الثاني ع
جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبدالله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم
ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنع جمع من العامة من العمل به
واما الرواية عنه على هذا الوجه فلا يجوز الا ان يقول وجدت بخط فلان كذا او قرأت في كتابه كذا
وزيد قسم ثامن ايضا وهو الاعلام بان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الحديث او هذا الكتاب
روايته او سماعه مقتصرا عليه من دون اجازة ويجوز العمل به مع تحقق الشرائط واما الرواية فلا
يجوز الا ان يشهد حاله بالاذن وزيد تاسع وهو الوصية بان يوصي عند سفره او موته ان يروى
عنه فلان كتابه او رواياته بعد موته وجوز بعضهم الرواية للموصى له بعد موته ومنع قوم وحكي عن الفضل
بن شاذان الاجازة لبعض تلامذته كذلك والظاهر انه القسيس ثم انه وتشر ان من تمام العشر
قسم ثم المرسل قد يطلق على المنقطع وهو ما رواه عن المعصوم ع من لم يدركه بغير واسطة كما قال
الصدوق في الفقيه بكثرة قال الصادق ع مثلا او بواسطة نسيها او ابهمها كما قيل فلان عن
فلان عمن اخبره او نحو ذكره او عن رجل عنه ع مثلا هذا مقتضى تعريف الاكثر وقد خصه بعضهم
بعدم وعدمه وبدل في كلام جماعة كثيرة الموصول بالعدل كما في المعالم فقال اذا ارسل العدل

الحديث بان رواه ولم يلقه او قد اختلف في حجيته فقال جماعة بالحجية منهم الامامية في الاحكام وابو حنيفة ومالك واحمد
في احد قوليه وابو هاشم واتباعه من المعتزلة على ما حكي عنهم وهذا القول منسوب الى البرقيين اي محمد بن خالد البرقي وابنه
احمد من قدماء الامامية بل الى بعض القائلين فقال بالحجية ان المسند ونسب الى الاكثر بل المشهور وللشافعي في حجيته
في العدم فان القول بالحجية لم يسند الى احد من علمائنا المتقدمين والمتاخرين الذين يعتد بكلامهم عدا البرقيان وقال
ان فرق بعضهم الا باحد شروط خمسة وهي ان لا يسنده غيره او يرسله وعلم ان شيوخهما مختلفة او يعضده قول صحابي
او قول اكثر اهل العلم او يعلم من حاله انه لا يرسل الا عن عدل وقال عيسى بن ابان وهو حنفي وبعضهم ان
كان المرسل من ائمة نقل الحديث قبل والا فلا احتج القائل بالحجية مطلقا بوجوه الاول ما تمسك به الامدي
من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول مراسيل العدل ثم ذكر رواية مرسلة وادعى انها مقبولة عند
الصحابة وقال واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الخبر ويستشهد عليه باخبار مرسلة ثم قال ويدل
على ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ولم يزل ذلك مشهورا بينهم
من غير نكير فكان اجماعا الثاني ان المروي عنه لو لم يكن عدلا عند المرسل لكان جازما بنسبته الى
الرسول الموهم لسماعه من عدل مدلس وغش في الحديث وهو بعيد الثالث ان علة التثبت في الخبر
وعدم العمل به فسق الراوي وهي مشكوكة فيما نحن فيه ظاهر لعدم العلم بها والاصل عدمها فلا يكون التثبت
والا لتحقق الحكم مع عدم العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول الرابع لو لم يقبل المرسل لزم عدم مقبولية
كلما يمكن ان يتحقق فيه الارسال حتى يصرح الراوي بنفي الواسطة بينه وبين المروي عنه والتالي باطل
والا لزم رد الاحاديث المعنعنة ضرورة امكان الواسطة بين الراوي والمروي عنه وعدم ذكره لها لكن
ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة بحسب الظن اما المقدمة الاولى فلان رواية العدل عن غيره تعديل له اذ
الراوي عدل والعدل لا يروي الا عن العدل والا كان مدلسا غاشا واما الثانية فلتحقق شرط
القبول وهو عدالة الراوي لا شك ان قول العدل قال النبي ص كذا يدل على جزمه بصدور القول
المنسوب عنه ص ويتعلقه بيان الاول ان المتبادر من الخبر والاصل ذلك ان المخبر جازما بمضمون
الخبر ولذا اذا قال مات زيد حكمنا بانه جازم بموته واذا ظهر لنا بعد الاخبار انه كان ظانا او شاكا
وكان شاكا في الخبر لمناه ونجعاه بل ربما حكمنا بكذبه بل واذا قيل سرق زيد عدونا القائل من الشهود على سرقته

ويدل

ويدل العدد وعدم سماعه منه لم يكن قرينة على عدم جزمه ولا معارضا لقطعه لامكان حصول العلم بقوله من التواتر او
القرينة او غيرهما ولذا يصح ان تقول قال الله سبحانه مع عدم السماع منه تعالى وبيان الثانية انه لا يشترط في صحة
الخبر وقبوله السماع من المخبر عنه بل يكفي مجرد العلم كما يكون في الشهادة مثلا ولو كان المشهود به محسوسا وللنافي وجوه
منها عموم اية النبأ فانه يعم محل النزاع اذ لا يتقيد قبول قول العدل فيها بصورة السماع ومنها انه لو كان ذلك شرطا
لزم الحكم بعدم حجية الاجماعات المنقولة لان مرجع حصول العلم فيها بقول المعصوم ليس من جهة السماع بل اما
من جهة الحدس او من قاعدة اللطف وذلك خلاف ما عليه اكثر المحققين فما هو الجواب عنه فهو الجواب في محل
البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار جل الاخبار المسندة اذ غاية ما يستفاد من كلام الرواة حصول
العلم لهم بما اخبروا به واما ان مستند علمهم هو السماع فلا دليل عليه اصلا ومع حصول الشك في وجود شرط الحجية ان
فيه يستلزم الشك في مشروطه فيلزم عدم الحجية والبطلان ما وقع عليه اجماع القائلين بحجية خبر الواحد واتحاد زمان
الراوي والمروي عنه لا يقتضي سماعه منه ولا يكون ظاهرا فيه لان كثيرا من المعاصرين لم يتفق اللقاء بينهم
اصلا مع ان بعضهم ينقل مقالة بعض اخر وهو واضح وكذا قول الراوي قال فلان لا يدل على السماع منه لانه اعم
قال من السماع والعلم والا لزم كذب قولنا قال الله سبحانه ونحوه وهو باطل ومنها ان هذا الخبر يفيد الظن
فيكون حجة لاصالة حجية كل ظن ومنها نحو ما دل على كفاية العلم في الشهادة مطلقا والجواب عن دليل الاول
بوجوه الاول ان الاجماع الذي يدعيه فضلاء العامة سواء كان في مسائل الفقه او الاصول لم يكن حجة
وان قلنا بحجية الاجماع المنقول والخبر الموثق وان كان حجة لكون حجية الاجماع المنقول بخبر موثق الغير
الامامي لم يثبت وعدم القول بالفصل بين المسئلتين بحيث يثمر في البحث غير معلوم فان حجية
الاجماع عندنا ليس الا بحسب كشفه عن رأي المعصوم والاتفاق اذا لم يكن اماميا لم يتحقق الكشف اولا
ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما يتم اذا كان المستدل به اماميا اما اذا كان من العامة كما هو
الواقع فلا وجه له الثاني انه على تقدير تسليم حجيته فهو معارض بمصير معظم الامامية بل اكثر اهل العلم
على خلافه بل القائل بالحجية ثم فاني من الامامية لم يذهب اليها الا البرقيان ومن بعدهم اتفقوا
على القول بالعدم وعليه اكثر المحققين من العامة ايضا واما اكثر الاخباريين فعلى تقدير تسليم قولهم
بالحجية فهو مبني على مختارهم من قطعية ما في الكتب الاربعة وحاله معلوم ومع ذلك انهم يقولون بحجية

مراسيل تلك الكتب مطلقة وهو مبني على ما زعموا غير محل النزاع وبالجملة فالظن الحاصل من قول المنظم اقوى من الظن الحاصل
من هذا الاجماع والثالث ان هذا الاجماع ايضا مرسل والتمسك به دور اذ لا مدرك لم يلق الصحابة ولا التابعين والرابع
انه اخص من المدعى لاختصاصه بروايات خاصة وادعاء عدم القول بالفصل هنا مشكل اذ القائل بالفصل موجود والخامس
ان الاجماع المدعى سكوتي فانه ادعاء لعمل البعض وسكوت الباقين وهو غير حجة على التحقيق مع ان الانكار
ثابت كما صرح به العبري والشيخ مقدم على الثلاثة على ان ما ذكره الامام الرازي قال لا فرق في المحصول ان عدم الانكار
انما يكون لكون المسألة اجتهادية وعن الثالث بان التدليس انما يلزم لو لم تكن رواية العدل عن غير العدل
متعارفا بينهم اما اذا كان متعارفا كما هو الواقع فلم يلزم فان رواية العدل عن غيره لم يكن مساويا للرواية
عن العدل او ارتد ومع ذلك يظهر ان اسناد الرواية الى الرسول لم يكن ظاهرا في سماعه من العدل وسيأتي
زيادة تفصيل لما ذكرنا وعن الرابع بان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت العدالة التي
هي منافيها فما لم يكن تحققه معلوما لم يسقط وجوب التثبت اعني احتمال الفسق كالعلم بالفسق وظهور انتفائه وعدم العلم
بها لا يوجب ظهوره واصالة عدمها معارض باصالة عدم [illegible] مثال الاوامر والنواهي المتوجهة الينا ونحن
الرابع بان مصاحبة الراوي مع المروي عنه توجب غلبة الظن بروايته عنه بلا واسطة ولو لم يعلم المصاحبة
لم يقبل روايته عنه لترددها بين كونه مسندا او مرسلا ولا مرجح الا ان يثبت الاسناد في صورة فظهر
الفرق بين المعنعن والمرسل مع ان الاتفاق واقع على قبول المعنعنات بخلاف المراسيل [illegible]
العكس فيه وعن الخامس بمنع دلالة رواية العدل عن غيره على التعديل وسنذكره يعرف من جواب الثالث
وعن السادس ان قول الراوي الذي لم يلق الرسول قال رسول الله ص كذا وان كان ظاهرا في الجزم
بصدور القول المذكور عنه والقطع به لا [illegible] ان الجملة الخبرية موضوعة في الاصل للجزم بالنسبة لكن قد
شاع استعماله عرفا في غير صورة الجزم بحيث لا يبعد ادعاء صيرورته من الحقائق العرفية وهجر المعنى
الاصلي بالقياس اليه ولو تنزلنا فلا اقل من صيرورته بهذا الاستعمال من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها مع احتمال الحقيقة وعليه معظم المحققين من الاصوليين واكثرهم على ما ادعاه [illegible]
تتبع العبارات الآتية انه لو قيل في زماننا قال رسول الله ص لا يتحقق ذلك كثيرا للفقهاء من
المتأخرين وللوعاظ في المنابر ولارباب التواريخ في كتبهم مثلا يقولون قال حمزة كذا او نحوه

دون

ومرسل ليس كذلك [illegible] كذا لم يعلم جزم المخبر بما اخبر به بل الظاهر منه الظن وعدم تحقق الجزم وثانيها ان الجزم
بالنسبة يحصل اما بالتواتر او القرينة القطعية او السماع والمفروض في محل النزاع انتفاء الامور الثلاثة ووجودها
بعيد حصوله ولا سيما مع بعد الزمان وفي الامور الغير المآتية المبلوى وهذه قرينة ظاهرة على عدم الجزم واما الراوي
الذي يمكنه ادراك النبي ص فالظاهر منه الجزم بالنسبة فيبقى الكلام على ظاهره لسلامته عن المعارض والصارف
عنه وسد طريق البعيد وثالثها ان جماعة من المحققين منهم العلامة في التهذيب والرازي في المحصول والبيضاوي
في المنهاج والسيد العبري والاسنوي في شرحيهما قالوا في جواب من قال رواية العدل عن غيره تعديل للواسطة المحذوفة
لانه يفيد الجزم او الظن بصدور المذكور منه وليس مجرد اخبار الراوي عن الرسول صلى الله عليه وآله على طريق
انه قال او لا من محمله على سماعه انه قال وفهم انه لو صرح بانا سمعت انه قال لم يكن تعديلا للواسطة لانه
لو سمع من كافر ايضا يجوز له انا سمعت قال رسول الله ص وما ذكره الشهيد عميد الدين بعد ذكر قولهم وفيه نظر
للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ودلالته لو كان المراد سمعت
انه قال لجاز ان الكبير بعلم اسقاطه عن الرسول ص اذا سمع الاخبار به عنه ص مدفوع بعدم صلاحيته المعارضة
كلامهم لوحدته وكثرتهم مع ان ما ذكره رحمه الله اخيرا كان قياسا مع الفارق ولا نم ان مقصود الفرع
من الرواية هو الكتاب شيء على غيره حتى يكون منافيا لعدالته مع عدم الجزم بل يجوز غرضه مجرد الرواية
ولو قيد لو سلم عدم افادة قول الفرع قال رسول الله ص الجزم لكنه قد ينصب القرينة على كونه جازما
وح يجب العمل بهذا المرسل واذا وجب العمل في تلك الصورة وجب العمل مطلقا لعدم القول بالفصل
فجوابه منع العدم بل الظاهر ان النافي هو المنع في صورة الاطلاق واما اذا وجدت القرينة على كون
الراوي جازما بالصدور فالمشهور جواز العمل واما ما ذكرتم من عدم اشتراط السماع من المعصوم
في حجية الخبر فنحن نمنعه والوجوه التي تمسكتم بها لذلك لا تصلح للاثبات اما الاول فلان دلالة
الآية على حجية خبر الواحد محل بحث ونظر وفي [illegible] لا دلالة لها على عدم اشتراط السماع في قبوله
وعلى فرض الدلالة فقد عارضها العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم كتابا وسنة
وبينهما عموم من وجه فيرجع التعارض بينهما الى تخصيص [illegible] السماع من تلك العمومات بالدليل
ولو عززه تحتها متعارضا والمرجح في جانبها وهو الشهرة فقدمت ولو سلم تخصيص الآية منهما [illegible]

ما نقضنا والعمومات بالشهرة العظيمة التي كادت تبلغ حد الاتفاق يرجع الى مثل هذا الخاص المهجور في هذا المورد
ما ثبت في محله ان مثل هذا الخاص المهجور لا يصلح لتخصيص مثل هذا العام على ان المتبادر من الاية تعيين محل الزرع
وهو المرسل كادعاه جماعة واما الثانية فلثبوت الفرق بين الاجماعات المنقولة وبين ما نحن بصدده اذ
المشهور هو حجيتها بين المخالف في غاية الندرة والشهرة هنا على العكس واما الثالث فلان حجية الاخبار المسندة
بالاجماع وعدم اشتراط الشياع فيها لا يستلزم حجية غيرها والاعلام الاشتراط ايضا لعدم التلازم مع انه اقيم الدليل
على عدم حجية المراسيل وحجية بعضها كما لو علم بعدالة الواسطة المبهمة لو سلم لا يوجب حجية الكل مع ان ليس علام
القول بالفصل لوجوده واما الرابع فبعد تسليم افادة المراسيل الظن لا نسلم حجية كل ظن بل الحق هو حجية
الظنون الخاصة ولو سلم حجية الكل فالقدر المتيقن هو الظن الذي لم يعارض بظن اقوى منه كما هو
شأن جميع الادلة وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من كون الشهرة القوية على خلافه واما الخامس
فلعدم ثبوت الحكم في الاصل بل الاكثر دال على عدم كفاية العلم في الشهادة اذا كان متعلقها محسوسا لانه
من الاستناد على الحس الظاهر بل [illegible] ذلك على المطلق حجية [illegible] وجوه احدها ما ذكره [illegible]
وحكايته من ان الشرط في قبول الرواية هو عدالة الاصل وهو غير معلوم فلا يثبت المشروط والاليق
عليه ان عينه مجهولة فصفته اولى بالجهالة وثانيها ما ذكره فيه ايضا وهو ان جهالة عين الراوي اكثر
[illegible] بصفته لان كل مجهول ذاته مجهول صفته ولا عكس ومن علم عينه وجهل صفته لم يكن حجة مقبولا
فمن جهل عينه وصفته كليهما كان جرحه اولى بعدم القبول ثم اعترض عليه بان الجهل بالعين لا يستلزم
الجهل بالصفة وثالثها ما ذكره فيه ايضا من ان شرط القبول هو عدالة الراوي والمرسل عنه لا يعرف عدالته
فلا يكون مقبولا ثم اعترض عليه بمثل ما مر ورابعها ما ذكره فيها ايضا لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة
والبحث عن عدالتهم وجرحها واعترض عليه ان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه
فيفتش ليبحث الغير عنه وهذه الفائدة منتفية مع الارسال ولان حق المجتهد يصير اقوى بالتفتيش
من قول الراوي لتمكنه من البحث عن حاله ولان المسند هو المتفق عليه بين الفريقين بخلاف المرسل
ولظهور الفائدة الجليلة في حال التعارض ايضا وخامسها ما ذكره فيها ايضا من ان الخبر اما متواتر
او احاد ولو قال الراوي خبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في التواتر فالاحاد اولى واعترض

عليه

عليه بان التواتر لا يحصل بقول الواحد اقول يحتمل في جواب الثاني ان غرض المستدل ان قوله لا يفيد تحقق
التواتر يعني لا يفيد هذا الخبر من المتواترات المنقولة فهو اول النزاع بل اذا كان الخبر [illegible] لا يقبل قوله [illegible]
فهنا وان كان غرضه انه لا يقبل قوله في كونه من المتواترات المحققة فجوابه ما ذكر وسادسها ما تمسك به فيها ايضا
من انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز العمل في عصرنا بقول من قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وان لم يذكر الراوي وهو
ممتنع ثم نظر فيه بمنع الامتناع معللا بان المرسل يخبر وان كان [illegible] ولم يكن [illegible] وسابعها
اتفاق جميع الامامية على عدم حجية المراسيل ظاهرا ولم يستثن منهم الا البرقي [illegible] بالعمل بها كما
كالعمل بالقياس وهو واضح على من تتبع كتب الرجال واستدل على حجيتها [illegible] الدليل الثاني من ادلة
المجوزين فقال والله ليس بعيد من ائمة النقل وبان مرسلات ائمة النقل من التابعين كان مشهورا
بينهم مقبولة عندهم ولم ينكره احد فكان اجماعا ثم قال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لكان ذلك اجماعا
فكان المنكر له خارقا للاجماع فيكفر او يخطأ قطعا وهو باطل اتفاقا قلنا مخالف الاجماع يكفر او يخطأ
انما هو في الاجماع الذي علم ضرورة واما اذا ثبت بالنظر والدليل الظني فلا وجوابه يظهر مما مر في رد
ادلة المجوزين فلا نعيده واما التفصيل فلم اقف له على حجة [illegible] ومذهب [illegible] يظهر مما تقدم [illegible]
انه لا يعمل بالمرسل مطلقا وفاقا للمعظم لبعض ما ذكر وكنسبه الاول والاخير واستثنى البعض [illegible] هذه الكلية
صورة [illegible] بقوله الا مع ظن عدم ارساله اي الراوي عن غير الثقة كابن ابي عمير والبزنطي و
صفوان بن يحيى واضرابهم معللا بانه يكون كالتصريح باسم الراوي فكان في حكم المسند في وجوب القبول
للعلم او الظن بانه ثقة قال المحقق في المعتبر ولو قيل ان مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك
لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم واجاب البعض [illegible]
عن ذلك بانه لا يقدح روايته اي رواية المرسل عنه اي عن غير الثقة احيانا في بعض الازمان
كالظن المحقق [illegible] القادحية اذ المنقول عن الشيخ وغيره عدم ارساله اي ابن ابي عمير واضرابه عمن
عن غير الثقة لا عدم روايته عنه واحدهما غير الاخر فاذا ارسل علم او ظن ان المروي عنه يكون ثقة
وفيه بحث لان الظن بعدم الارسال عن غير الثقة اما ان يكون مستندا الى استقراء مراسيله والاطلاع
من الخارج على ان المرسل عنه هو احد الاشخاص المعينة الذين ثبت عدالتهم عندنا او استقراء حاله ودأبه

وانه لا يرسل الا عن ثقة باعتقاده واما على اخباره بانه لا يرسل الا عن ثقة فان الحق الاول من الاول
فيصير الخبر مسندا او خرج عن محل النزاع وعلى فرض كونه مرسلا اصطلاحا فمن البحث عنه وان كان الحق الثاني
من ان الاول معتبر غير كاف لجواز ان يكون له جارح وهو لا يعلمه كما يصرح الحق بعدالته ولا يكون داخلا
في مفهوم الاخبار بالعدالة فلانه مفهوم الشهادة عليها وان كان الثاني فهو تعديل المجهول الحالي وقد علم
ما فيه نعم لو كان مدار الجرح والتعديل على اختيار العدل فالوجه القبول لكن قد عرفت خلافه وان المناط
هو الظن الاجتهادي وهيهنا فوائد الاولى اعلم ان فعل المعصوم حجة كقوله وتقريره والفعل اما وريثه اما

في بيان حجية فعل المعصوم

ان لا يعلم كونه من الافعال الطبيعية الجبلية كالاكل والشرب والنوم والقعود والمشي وغيرها او يعلم عدم كونه منها
او يشك في كونه منها او من غيرها والاول لا ريب في اباحته له ولامته ولا يجب التأسي فيه بل يستحب ايضا
حيث هو والثالثة اما ان يكون بيانا للمجمل كصلوته الفعلية البيانية لقوله تعالى اقيموا الصلوة وحجته البيانية
ووضوئه البياني اولا والثاني اما ان يعلم اختصاصه به كالوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح
وتخيير نسائه بين الفراق والبقاء وحرمة الاستدلال بالخبث وغيرها اولا وعلى الثاني اما ان يعلم
وجهه وقصده فيه من الوجوب والندب والاباحة اولا وعلى الثالث اما ان يعلم منه قصد التقرب
اولا فيكون الفعل مرددا بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة بناء على القول بصدورها منه
ولو لبيان الجواز واما احتمال الحرمة فمنتف لعصمته فهذه خمسة اقسام اما القسم الاول فيكون تابعا
لذلك المجمل في الوجه وبيان الصفة سواء كان مختصا او مشتركا وسيجيء تفصيله في محله واما الثاني فلا تشريع
للتأسي فيه فضلا عن رجحانه وهو ظاهر واما الثالث فان علمنا باشتراكه بينه وبيننا كعلمنا بوجهه فلا اشكال في
وجوب التأسي علينا والاتيان بالفعل على الوجه الذي اتى به وقد ورد لزوم الاتيان به وان اختصاص كان
غير واجب والاصل في ذلك الكتاب والسنة والاجماع وان شككنا في الاختصاص والاشتراك ففيه قولان
فقيل الاصل هو الاشتراك واثبات الاختصاص يحتاج الى الدليل وقيل بالعكس والاقوى هو الاول
لغلبة الاشتراك بل الاختصاص بالقياس اليه في الاحكام التكليفية في غاية الندرة وهو واضح ويؤيده
مضمونه الخبر من انه سالني ... وعلى هذا الحكم على الاول في لزوم التأسي على الوجه المحرز وهو مختار المحقق
من الفريقين وحكي عن بعض الكفار ولكن ... وعلى ابن خلاد المعتزلي وجوبه في العبادات دون

المعاملات

المعاملات والمناكحات ومن جمع التوقف ونسب الى المحقق الميل اليه وحيث ان ادلة الثاني في المقام واضح
مع ان الشيخ وهو في العدة والمشهور فيه ادعيا اجماع الصحابة على الرجوع الى افعاله في تعرف الاحكام حيث
عملوا بعد ما علم ان الرجوع مبني على حجية نفس الفعل فقط فاندفع ايراد المحقق بذلك واما الرابع وهو الذي
عرف منه قصد التقرب به مع الجهل بخصوصية الوجه فيكون الفعل مرددا بين الوجوب والندب فلا ريب
في رجحان التأسي به واما النزاع في خصوصية الوجوب والندب وسيظهر التحقيق فيه من التفصيل في القسم
الاتي واما احتمال الاختصاص فمدفوع بما ذكرنا انفا ثم لو قلنا بتقديمه فالقول برجحان التأسي مشكل
واما القسم الخامس وهو الذي لا يعرف منه قصد التقرب به ففيه اربعة اقوال الاول وجوب التأسي فيه
اختاره المحقق الرازي وابن شريح وابو علي بن ابي هريرة وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة الثاني
استحبابه فقط وهو المنسوب الى الشافعي وبعض الثالث اباحته فقط وهو مذهب مالك وقال العلامة والحاجبي
والبيضاوي باستحباب التأسي ان علم منه قصد القربة والا فالاباحة ونقل عن بعض في موضع اخر القول برجحانه
المطلق في الاول والاباحة المطلقة في الثاني الرابع التوقف وهو المحكي عن المرتضى والمحقق والشيخ
والغزالي وجمع من الشافعية والحق القول بالاستحباب لنا ان الغالب في افعاله الغير الجبلية هو الرجحان
والشرعية فيلحق المشكوك به واحتمال الاباحة والكراهة لضعفه بالشذوذ والندرة فيردد فعله بين الوجوب
والندب والوجوب مدفوع باصالة البراءة وعدم دليل صالح يدل عليه وادلة القائلين بالملازمة
لا تدل على ازيد من رجحان التأسي اما على خصوص الوجوب فلا كما ستعرف ولحسن الاحتياط اذ لا شبهة
في كون الفعل موافقا للاحتياط بعد رفع شبهة الاختصاص ونحن لو احتمل ان ما نحن فيه يكون من باب
الشك في المكلف به مع ثبوت اصل شرعية الفعل حجة القول بالوجوب امور منها قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والتقريب ان تقديره من كان يرجو الله و
اليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة بالنبي صلى الله عليه
فلم يكن راجيا بالله واليوم الاخر وهذا انذار ووعيد على ترك الاسوة والاقتداء به فيكون فعله
واجبا والجواب ان التأسي عبارة عن الاقتداء بالغير ومتابعته وهو لا يحصل الا بالاتيان بمثل
فعله على الوجه الذي فعله المتأسي به فلو فعل المتأسي به الفعل بقصد الوجوب والمتأسي بقصد الندب

لم يكن شيئا حقيقة اذ الظاهر من التأسي هو تطابق الفعلين من جميع الوجوه المشخصة سوى الزمان والمكان والفاعل
وعلى هذا لا يمكن التأسي بنا اذ المفروض عدم علمنا بالوجه بل لقصد القرب ايضا سلمنا لكن الاية لا تدل على
الوجوب بل القدر المتيقن هو جواز التأسي بالمعنى الاعم لقضية اللام والا لقال عليكم ولا دلالة بها على الاقتضاء
بالندب ايضا والظاهر من الكلام في امثال هذه الموارد هو الاستحباب فيدل على الرجحان المطلق ولو لم نقل بظهوره
في الندب ولو كان خصوص الوجوب مدفوع بالاصول بقي الاستحباب بلا معارض وفرض الاستحباب في اباحة
التأسي بعيد على ان قوله لمن كان يرجو الله لا يدل على التهديد فان رجاء الله لا يكون في العفو كذلك يكون
في الثواب ايضا ذكره جماعة منهم الشيخ والبيضاوي ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية فانه سبحانه
هدد على مخالفة امر الرسول ص فيكون متابعة امره ومع حقيقة واجبا والامر حقيقة متابعة في الفعل والقول
المخصوص معا والمشترك يحمل على جميع معانيه عند الاطلاق فيجب متابعة فعله كما يجب متابعة قوله وهي عبارة
عن الاتيان بمثل فعله صورة ولو منع من حمله على جميع معانيه لصيرة الخطاب مجملا ومقتضى التكليف بالمجمل
الاتيان بجميع محتملاته ما لم يؤد الى العسر والحرج تحصيلا للبراءة اليقينية عما اشتغلت الذمة به وضعف هذا الاستدلال
واضح لمنع الاشتراك اولا فان المحققين من العلماء صرحوا بكون الامر حقيقة في القول المخصوص فقط والقول
بالاشتراك ضعيف نادر ومنع حمل المشترك عند الاطلاق على جميع معانيه ثانيا فان الاكثرين بل المشهور
صرحوا به حتى المجوزين للاستعمال على ان اصل الاستعمال غير مجوز عند الاكثر بحيث منعه بعضهم ولو مجازا
وهو كذلك وقد مر تحقيقه فينبغي حمله على احدهما وهو هنا القول خاصة لقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول
الاية فالفعل غير مراد وسلمنا لكن لا بد من تخصيص حرمة مخالفة الفعل بما اذا علم وجوبه لا مطلقا اذ لا تهديد
على مخالفة غير الواجب قطعا والمفروض عدم علمنا بوجهه فلم يكن محل النزاع من مصاديق الاية
والامر بحرمة مخالفة كل فعل اول النزاع بل عكس ادعاء العكس واثبات هذا الاصل العظيم بمثل هذا
الاطلاق كما ترى مع ان هذا كله وجه لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول ص مع انه وهو تم لاحتمال
عوده الى الله لا قرينة وليس كون السياق معينا لعوده الى الرسول لانه عز وجل قال امر منا قوله الكل
وحث عليها يكون ان الكلام بقوله فليحذر الذين الاية فتدبر ومنها قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله الى قوله
فاتبعوه فامر باتباع الرسول وهو اعم من اتباعه في القول والفعل وفيه ان المتبادر من الاتباع

هو

هو الاتباع في القول سلمنا لكن مطلق ولا يثبت بمثل فعله لم يكن اتيانا بل الاتيان به على الوجه الذي فعله لانه
نقل كالتأسي كما صرح به جماعة من المحققين منهم الشيخ والعضدي فلان متوقف وجوبا وسلبا ندبا وبالعكس لم
يكن متبعا وايراد المحقق عليه بقيد المتيقن بالمجرح وبالعكس مع صدق المتابعة اشارة عرفا ليس في محله
لان المتابعة في ضلوة هي عبارة عن المتابعة في الافعال فقط على الاشهر الاظهر ولا يلزم من صدقها في مورد معين
على متابعة مخصة للعهدية صدقها في جميع الموارد وكذلك بل الظاهر من المتابعة المطلقة هو ما ذكرنا احتمال
عود الضمير الى الله سبحانه ضعيف بل البعيد ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني علق اتباعه على محبة
الله وهي واجبة فمتابعته ايضا واجب وهو يشمل القول والفعل وجوابه يعلم مما سبق ومنها قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا فيجب اخذه للامر به والاخذ هو الاتيان بمثله وفيه منع صدق
الاتيان على الفعل بل المراد منه هو الامر بقرينة قوله وما نهاكم عنه فانتهوا ولان لا يختل النظام وهو كون بعض
القران وحمل النهي عبارة عن الترك والامر عن الفعل مع بعده دلونه مما لم يقل به احد فان مقابل الترك
الذي لم يعلم وجهه غير واجب وعليه الاتفاق ظاهرا كما قيل ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه تعالى بين انه زوجه اياها ليقتدي امته به في فعله ولا ورد
في الحكم وفيه انها وردت في مقام رفع الحظر ولا يدل على الازيد من الاباحة بل هو المصرح به في الاية ومنها ان الصحابة
اجمعوا على الرجوع الى افعاله في الاحكام كرجوعهم الى عائشة بعد ما اختلفوا في وجوب الغسل عند التقاء الختانين
دون الانزال فاخبرت بان النبي ص اغتسل منه فحكموا بوجوب الغسل ورجوعهم الى ام سلمة في جواز قبلة الصائم حيث
اخبرت بان النبي ص قبل وهو صائم فعلم من ذلك حجية فعله ص وفيه بعد تسليم الاجماع انه لا يدل على حجية
فعله وانه يدل على الجواز ورجوعهم في ذلك الموارد الى فعله ليعلموا الجواز ومنهم وجوب الغسل من فعله ص ان
لم يكن من مجرد اتيانه بل من الشرع ومن علم انه ما اغتسل من التقاء الختانين كان من ابيان وجوبه
مع ان المشهور في الحكاية انهم رجعوا في ذلك الى قول النبي ص لما سئلوا عنه اتوجبون عليه الجلد والرجم
ولا توجبون عليه صاعا من ماء واذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ومنها ان كلهم الاحتياط لثبوت
اصل المشروعية مع احتمال الوجوب فتركه يؤدي الى ترك الواجب ولو احتمالا وهو غير جائز وفيه
منع لزوم الاحتياط لجهة ولا سيما في مثل المقام فانه مما قرر في باب الشك في التكليف

باحتمال الاختصاص على ان المعتقد وجوب الشيء مع عدم العلم بحرام ولعلم ادلة واهية غير ما وجب وان المطلوب على وضوء
الجواب حجة القائل بالاباحة انها هو العذر المتيقن الثابت لانتفاء المعصية وعدم دليل صالح على الوجوب والندب
والوقوف على المتيقن هو الواجب والجواب عنه بالظهور تمامه فانه ان ظهر منه قصد القربة فدليل الرجحان واضح
وان لم يظهر كما هو المفروض فقد عرفت دليل الاستحباب ايضا وقد اتضح وجه التوقف مما ذكرناه من القاعدة والادلة
واما التروك الصادرة عنه صلى الله عليه وآله فان علم وجهها فكان الفعل الذي علم وجهه وان لم يعلم فحكمه حكم الفعل مطلقا وقيل
لا ترجيح ظاهرا اما عدم وجوب اتباعه في هذه المسئلة فلما سبق في الفعل سيما والذي يقوى في نفسي انه لو اذا ترك شيئا
مستمرا وعلم من حاله انه لم يتركه من باب الجبلة والعادة فحكمه حكم الفعل الذي جهل وجهه في استحباب التاسي وحكم
بحث المعصومين عليهم السلام حكم النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما ذكر لانه ثبت عندنا انهم كانوا نورهم وطينتهم وحكمهم وان كلهم
في حجة الله على خلقه وامناؤه في بلاده ولا تفاوت بينهم الا بالاصالة والنيابة واما القسم الثالث من الاقسام
الاولية وهو ما تردد بين كونه من الجبلي او الشرعي فيحتمل الالحاق بالجبلي لاصالة عدم التشريع وحمله على الشرعي لان المقصود
من بعثته صلى الله عليه وآله بيان الشرعيات ومثل الشهيد ره في قواعده لذلك بامور منها جلسة الاستراحة وهي التي
يؤتى بها بعد السجدة الثانية فان النبي صلى الله عليه وآله فعلها باتفاق الفريقين لكن توهم بعض العامة انه انما فعلها بعد
ان بدن وحمل اللحم ففعلها للجبلة وبدن بالتشديد من التبدين بمعنى اسن وضعف وحمل بالميم المعجمة
الاداة يقال حمل الشحم اي اذاب [illegible] فقيل ابدان بالتخفيف من البدانة في
بمعنى السمن والضخامة وحمل بالحاء المهملة كناية عن كثرة اللحم في البدن ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير
وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والمحصب هو موضع رمي الجمار والتعريس
النوم في آخر الليل للاستراحة وذو الحليفة عبارة عن الموضع الذي يكون فيه مسجد الشجرة قرب المدينة
وهو احد المواقيت ومنها دخوله صلى الله عليه وآله مكة من ثنية كداء وخروجه منها من ثنية كدى والاول بفتح الكاف
ممدودا وهي الثنية العليا مما يلي المقام والثاني بضمها مقصورا وهي الثنية السفلى مما يلي باب العمرة
كذا قيل وقال في ق كون مفتوحة كعشي ثنية الطائف والثنية العقبة او طريقها او الجبل او الطريقة
فيه او اليه وهذه الافعال يمكن صدورها منه صلى الله عليه وآله من باب الاتفاق ويمكن ان يكون لطريق الشرعية
والرجحان ثم قال الشهيد ره والصحيح حمل ذلك على الشرعي والحقه بعض المحققين بما جهل وجهه وليس

ببعيد

في تشابه افعال المعصوم

ببعيد وثمرة المسئلة واضحة لا تحتاج الى ذكر التفريع تذنيب الهيئة الواقعة في اثناء الفعل من الحركات والسكنات وغيرها
على قسم منها يعلم او يظن كونه من باب الجبلة والعادة وبعضها يعلم او يظن انه ليس من ذلك وبعضها مشكوك فيه
اما الاول فلا مدخلية له في قوام الفعل ولا يعد من اجزائه الصورية قطعا كالاشارة لا يعد في الصلاة بكونه من اجزائه
الصورية شرعا ولا يتحقق الامتثال والتاسي بدونه وان كان ذلك التاسي في طول الفعل وقصره وخصوص الزمان
والمكان فانه لا شك ان الامور المذكورة مما تعتبر في قوام الفعل وتشخصه فانقض عن القضاة من علم اعتبار
تلك الامور معللا بفوات التاسي واستحالة اجتماع المتشخصين في مكان واحد وعدم انضباط الاقليمين لا يخفى واما
واما الثالث فهو ما يشك في مدخليته كالبداءة بالاعلى في غسل الوجه ومسح الرأس وبالمرفقين في الابتداء في
غسل اليدين ومسح الرجلين فهذا يلزم على التاسي اعتباره والاتيان به اولا يكفيه الاقتصار على القدر
الذي يعلم مدخليته فيه خلاف المنقول عن [illegible] وابو عبد الله البصري الاول واختاره بعض الاجلة نظرا
الى صدق الاسم لو اتى به عرفا وصحة سلبه اذا تركه ولانه يتوقف عليه البراءة حين الاتيان بيقينية ولان في مصداق
التاسي فيتبعه ادلته ويتمسك بالثاني لاصالة البراءة عن الاتيان بما لم يعلم مدخليته في القوام حتى يثبت بدليل فاني
ولانه صح اتيانه به ولم يعلم وجهه فيستحب التاسي فيه كنفس الفعل ولان الشك فيه يستلزم الشك في وجهه وقد اعترف
صدق التاسي الموافقة في الوجه وهذا الوجهين لو تم لدل على اولوية الرجحان يعتقده والاقرب مختار النهاية لا لما
ولا وجه للاصل بعد استقلال الادلة المتقدمة فان الشك هنا في المكلف به لا في التكليف ومع الاصل هو الثانية
الا الاول ومنه يظهر الجواب عن الثالث فان التاسي في نفس الفعل وان كان مستحبا لكنه لو اراد الاتيان به
لا بد ان يأتي به على الوجه الذي فعل او تركه رأسا واما لو اتى به بدون هذه الامور لشك في صدق اسم التاسي
وبصحة التشريع والقدر المتيقن الذي يثبت شرعيته ما وقع بهذه الهيئة المخصوصة وغيرها يدخل تحت عموم البدعة
ولكنها اذا كان عبادة فان الاصل فيها الحرمة نعم لو كان هناك اطلاق كمطلق الصلاة غير مقيد بتلك الامور
في عليها الاتيان بها لصدق الاسم والتاسي وحصول الخروج عن العهدة بسبب الاطلاق ونقل
بسبب الصدق انه لا مدخلية لهذه الامور في قوام الفعل وهو امر آخر وبالجملة فيكفي تلك الامور على
اصل الفعل كالوجه واما قوله والشك في مدخليته يستلزم الشك في وجهه الى آخره ففيه انا لا نسلم اعتبار الموافقة
في الوجه في صدق التاسي مطلقا حتى فيما اذا كان مجهولا كما في ما نحن فيه بل يعتبر في الجملة فاذا كان معلوما ويمكن المكلف

من عبارته وقصده نفيه وان فيكفي القربة المطلقة اذ التأسي حقيقة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير وظاهره
ان المكلف لو اتى بالفعل المفروض على نحو فعل وقصد الوجه فيما علم وجهه على نحو ما قصده وفيما جهل يقصد القربة
المطلقة عد متأسيا ممتثلا مما تلا قال بعض المهرة من الاجلة ونعم ما قال ويؤيده هذا انه لو اعتبر الوجه في جميع افراد
الفعل لم يتحقق التأسي اصلا او يندر تحققه في الغاية اذ ما من فعل الا وليس في وجه بعض اجزائه اشتباه وحاصل
ان المناط في مثل المقام الرجوع الى العرف وصدق الاسم فمتى حصل الصدق حصل التأسي والامتثال
وان فلا ومما ذكر اتضح حكم الشك في وجوب بعض الاشياء واستحبابه ومدخليته في قوام الماهية وعدمها كالسورة
والصلوة مثلا وقد مر شطر من الكلام فيه مع تحقيق الحق في مبحث الصحيح والاعم الثانية اعلم ان المعارض
للفعل اما ان يكون فعلا آخر او قولا او تقريرا لكن الفعل الصادر من شخص لا يعارض فعله الآخر في نفسه
وان تناقضا لان من شرط التعارض وحدة الزمان وهو منتف هنا لاستحالة وجود فعلين متضادين من فاعل
في زمان واحد فيجوز التأسي فيهما معا ان كان المقام مقامه نعم قد يتحقق التعارض بينهما بالامور الخارجة كان
يفعل الاول بما يدل على شمول حكمه للاشخاص والاوقات معا او الاوقات فقط ومع يكون الثاني المنافي مخصصا
لحكم الاول بالنسبة اليه ان كان المقترن ظاهرا في العموم وبالنسبة الى غيره ان فعل بحضرته ما ينافي الاول
فاقره ولم ينكر عليه ويكون ناسخا لحكمه بالقياس اليه او الى غيره على التفصيلين ان كان المقترن نصا فيه او
اقترن بالثاني ايضا ما يدل على عموم حكمه بالاضافة اليه او الى امته او اليهما معا واطلاق المنسوخية والمخصصية
على الفعل وحكمه تجوز بينهما وصفان للاول على عموم حكمه ما عرفته واما تعارضه مع القول ففي تقدير العلم
بالتاريخ اما ان يكون الفعل متقدما على القول او العكس وعلى التقديرين اما ان يكون بينهما تراخ او لا وعلى
الفروض اما ان يكون القول مختصا به او بامته او شاملهما معا فتلك ثنتا عشرة صورة الاولى ان يتقدم الفعل
مع التراخي واختصاص القول به كان صلى صلاة معينة في وقت ثم قال لا يجوز لي مثل هذا الفعل
ابدا ومع يكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ان اقترن به ما يدل على شمول حكمه لهم الثانية الصورة
بحالها لكن يكون القول مختصا بالامة كان يقول لا يجوز لكم ذلك ومع يكون الناسخ بالنسبة الى الكل الرابع
ان يتقدم الفعل بلا تراخ واختصاص القول به فيكون مخصصا لحكم الفعل بالقياس اليه دون
امته لو اقترن بالفعل ما يدل على عموم حكمه لكل مكلف هكذا الحكم في الفرض مع اختصاص القول بهم

في تعارض فعل المعصوم بفعل آخر منه او بغيره

فيكون

فيكون مخصصا بالقياس اليهم على الشرط لو قلنا بجواز تخصيص العام الى الواحد وان قلنا لا يجوز صدور مثل هذا القول
لجواز النسخ قبل حضور وقت العمل فيكون ناسخا له وكذا الصورة من الصورة الى الشمول ويكون حكم
الفعل ساقطا عنه وعن امته لو لم يقترن به ما يدل على عموم حكمه زمانا والا فمحل صدور قول كل الا عند من
جوز النسخ قبل حضور وقت عمله والتمكن من فعله كالاشاعرة السابع ان يتقدم القول مع التراخي واختصاص
القول به فيكون منسوخا عنه ويلزم الامة التأسي في الفعل لو اقترن به ما يدل على اتباعهم على وجه الوجوب
الثامن الفرض الفرض مع اختصاص القول بالامة فيكون منسوخا عنهم لو كان حكم الفعل عاما وان كان
القول حكى ابتدائيا والتاسع الفرض الفرض مع الشمول فيكون القول منسوخا عن الجميع بالشرط المذكور العاشر
ان يتقدم القول بلا تراخ واختصاصه به وهو جائز عند من جوز النسخ قبل التمكن من فعله وفي عند غيره
ويجوز التأسي للامة على المذهب الاول لو كان المقام مقامه الحادي عشر الصورة مع اختصاص القول بالامة
فيكون حكم القول باقيا في حقهم وحكم الفعل مختصا به ولم يتابعه في الفعل وان قلنا بجواز النسخ قبل التمكن
للزوم الغاء القول بالكلية على هذا التقدير ولو علمنا بالقول لم يبق الفعل بالكلية لبقاء حكمه في حقه فكان
فيه جمع بين الدليلين الثاني عشر التقدير التقدير مع الشمول وهذا جائز عند من جوز النسخ قبل التمكن وفي عند
غيره واما اذا جهل التاريخ ففيه اقوال ثلث تقديم القول على الفعل اختاره العلامة والسيد العميد والشيخ
البهائي والعضدي وهو المحكي عن الاكثر والمحصول والمنهاج وعكسه وهو المنقول عن بعض الاصوليين والقول
بالتوقف وهو مذهب بعض الاجلة والمهرة والمحكي عن المعارج لترجيح القول وجوه الاول دلالة القول
على مدلوله اقوى من دلالة الفعل اذ القول وضع لذلك فلا كشف بخلاف الفعل فانه لم يعين والمطلع
منهم بعض بقرينة خارجية احيانا فيقع فيه الخطأ كثيرا مع الحاجة الى القول في الدلالة الثاني القول اعم
دلالة منه لشموله الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل لاختصاصه بالموجود المحسوس
فان غيره لا يقبل الاشارة الثالث ان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه
يقبل المختلف عليه اولا بالاعتبار الرابع العمل بالقول يبطل حكم الفعل في حقهم فقط ويبقى في حقه
والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول راسا لاختصاصه بالامة وقد يبطل حكمه في حقهم والجمع بينهما لو امكن
اولى ولا يذهب عليك انه يجري فيها ذو اول الادلة على التكرار في حقهم وعلى الكل وكان القول

فيما يأتيه لا في جميع العروض بخلاف القول فإنه للتأكيد بقول آخر بخلاف الفعل واعترض على هذه الوجوه في المعارج
بأن الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل الذي قام الدليل على وجوب متابعته على أنا نمنع من بطلان حكم القول
رأسا وإنما يجيء إذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل وإلا فلا بد من العمل به في زمان ما فلا يبطل مقتضاه أصلا كما هو الحال
في الفعل وفيه نظر نعم يمكن أن يقال هذه الوجوه أمور اعتبارية لا تصلح مرجحا لتقديم القول فتدبر واحتج مقدم الفعل
بأنه أقوى لأن القول يبين به كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم المبين لآية الصلوة
والحج وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت العادة به من الأفعال للتعليم إذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط
والتشكيل والحركات والإشارة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وأجاب عنه العضدي بأن غاية وجود
البيان بالفعل لكن البيان بالقول أكثر فيكون أرجح سلمنا لكن ذلك في البيان بالقول أرجح بما ذكرناه
من الوجوه الأول ويمكن أن يقال البيان بالفعل أيضا يحتاج إلى القول غالبا في الدلالة والتعيين ثم قال
العضدي والقول بالتوقف ضعيف لأنا متعبدون بالعمل والتوقف فيه إبطال العمل ونفي
التعبد به وضعفه بعض الأفاضل وهو في محله فالقول به قوي لما عرفت من عدم دليل صالح على غيره
هذا كله إذا كان التعارض بينهما من كل وجه أما إذا كان من وجه كما قال العلامة في النهاية فإن تعارضا
من وجه دون وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للبول والغائط وجلوسه لقضاء الحاجة
في البيوت مستقبل القبلة فإنه يحتمل أن يكون مباحا في البيوت لكل أحد أو لهم خاصة ويحتمل أن يكون
نهيه عن الاستقبال والاستدبار عاما للأمة في البيوت والصحاري وأن يكون مختصا بالصحاري وقد اختلف
في ذلك من غير تفصيل فقال [illegible] أن نهيه مخصص بفعله وقال الكرخي نهيه جار على إطلاقه ويختص فعله
به صلى الله عليه وآله وتوقف قاضي القضاة واحتج الشافعي بأن النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي
مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة أخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه الآمدي
بأن فعله وإن كان أخص لأن نهيه عام في البيوت والصحاري وفعله خاص في البيوت إلا أن
فعله لا يتعدى إلينا ونهيه متناول [illegible] ويمكن أن يعتضد [illegible] أن كان متعلق النهي ظاهرا هو الأمة
كأن يقول لا تستقبلوا القبلة عند التغوط ولا تستدبروها فالأقوى قول الكرخي وإن كان النهي
لا ظهور فيه للجميع كأن يقول لا يجوز استقبال القبلة واستدبارها عنده فالظاهر مختار الشافعي وفيه

بلا شك

بلا شك فيما قال بعض الأفاضل والحق التوقف لأن التعارض بين دليل التأسي وإطلاق النهي من قبيل
تعارض العمومين من وجه نعم إن قام دليل في هذا المقام بالخصوص على التأسي فيقدم كما إذا ورد نهي بالخصوص
على التأسي فيقدم في ذلك المقام فيقدم وإنما ذكرنا مسألة التعارض مبسوطا مع قلة ثمرتها في الفروع
اقتفاء لأثر من سبق من كتب السلف وتشحيذا للأذهان الثالثة تقرير الرسول حجة كقوله وفعله على الأشهر
بل الأظهر وفاقا للمحققين من الفريقين فإذا فعل بحضرته أو في عصره مسلم فعلا أو ترك شيئا لم يدل العقل
على قبحه وحرمته واطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر عليه ولم يمنعه ولم ينهه ولم يصرح بكراهته مع قدرته على الجميع
وعلم أيضا أن الفاعل أتى به عامدا مختارا خاليا عن الأعذار المجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة
والنسيان والتقية أو قال قولا كذلك لم ينكر عليه يكون عدم الإنكار عليه ونهيه عنه تقريرا له على ذلك الفعل
أو القول أو دليلا على جوازه وعدم حرمته كالتصريح به أو فعله بنفسه فيكون التقرير من الأدلة الشرعية
الكاشفة عن نفس الأمر ولم يجعل سكوته كسكوت غيره في عدم الدلالة على الرضا حتى يحتاج في معرفة حكم
الفعل المعروض على دليل آخر من الأدلة والدليل على ذلك ظهور اتفاق أصحابنا عليه بل لم نطلع على من
في الدلالة أيضا ولأن الفعل المعروض لو كان حراما لزم أن يكون النبي تاركا للواجب وهو النهي
عن المنكر فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب على غيره فعليه بطريق أولى بل هو المقصود بالذات
من البعثة وأيضا لو كان حراما لزم أن يكون الرسول مرتكبا للقبيح أو الحرام فإن ترك الإنكار قبيح
قبيح عقلا وسمعا وبطلان التالي واضح وأيضا لو كان حراما لكانت العادة تقتضي تحقق الإنكار
منهم وعلمه [illegible] لا يوجب عدم الإنكار عليه إذ التبليغ والإعلام واجب عليهم بل ترك
الإنكار يستلزم الإغراء بالجهل [illegible] الفاعل من ذلك إباحة الفعل ولا أقل من اعتقاده ذلك سابقا فيبقى
عليه وهاهنا أمور ينبغي التنبيه عليها الأول أن التقرير لا يفيد العموم بنفسه كالفعل بخلاف القول
فإنه يفيد العموم أو الإطلاق غالبا فغاية ما يستفاد من التقرير الحكم بإباحة الفعل للفاعل في ذلك الوقت
ولا يفيد إباحته في جميع الأحوال والأزمان وبالنسبة إلى جميع المكلفين فلو دل دليل آخر على تعميم
الحكم زمانا وحالا وبالقياس إلى المكلفين يجوز التعدي وإلا وجب الاقتصار على مورده نعم يدل
على إباحته للفاعل بعد ذلك بالاستصحاب لو لم يظهر له خلافه الثانية لا فرق في دلالة التقرير على الجواز

الثالث

[illegible]

يعني اقرانه بالاستبشار منه وانشاء ريعي فاعله حين الفعل وبعده وعدم تغير لو افترق بادراكها صريح في

الدلالة الثالث ما قال في المختصر وشرحه وهو المنقول عن ابيه وابو هاشم ان الشافعي تمسك في اثبات النسب

بالقيافة وباعتبار رها في ذلك بالاستبشار وعدم الانكار من النبي عليه السلام على مجزز المدلجي اذ قال حين نظر الى

اقدام زيد واسامة تحت ملحفة وقد ظهرت لهما اقدامهما هذه الاقدام بعضها من بعض ولو لا حجية القيافة وثبوت

النسب بها لانكر عليه وما استبشر وقد بينه وأورد القاضي ابو بكر عليه بان ترك الانكار انما كان لكون قول المدلجي

موافقا للحق لان المنافقين كانوا يطعنون في نسب زيد واسامة لسواد الابن وطلب الاول وقرر رسول الله

والشرع حاكم بالحاق اسامة بزيد فكان قول المدلجي موافقا للحكم الشرعي فكان ترك الانكار من حيث انه

كذلك والزام للمنافقين على اصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لان المنافقين يعتقدون القيافة فاستبشر

لذلك وهو يدل ذلك على صحة الطريق وقال العضد في الشرح بعد ذكر الاعتراض والجواب عن الاول

ان القول بالشيء لسند منكر منكر وان كان اصل الشيء حقا ويحرم تقريره بالسند وعن الثاني ان الالزام

قد حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فاذا الالزام لا يصلح مانعا للانكار اشهر

الرابع اذا نهى النبي عن شيء وفعله فاعل بحضرته واطلع عليه ولم ينكر عليه مع الشروط المذكورة كان الشيء المنهي

مخصوصا في حقه ان كان النهي عاما ولم يحضر وقت العمل او حضر ولم يمكن العمل وعليه جماعة من المحققين

بل نسب الى الاكثر واستدل عليه بانه لولا ذلك لكان مما امر تكليما للمنكر او كان حكم العام منسوخا عنه او عن

ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلا استلزامه ضلاله بالكفار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث

فلا صالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وان حضر وقت العمل وتمكن منه فالعام يكون

منسوخا بالقياس اليه لبطلان تاخير البيان عن وقت الحاجة وهل يقتصر في الحكم بالخروج على الفاعل ولا يتعدى

الى غيره او يعم الغير ايضا الظاهر الاول لان الكلام في ان بقاء وليس قطعيا او ظنيا بالعموم والخصوص على اشتراك الغير معه لاستصحاب

بقاء الحكم الاول بالنسبة الى الجميع الا ما ثبت خروجه عنه والمحقق هو ذلك الفاعل قال في المنية ثم ان

ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع واشار بذلك الى قوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كان ذلك

التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقتصر على خروج ذلك المكلف

من العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان

ولك

ولك مخالفا والنهي مطلقا لوجب الغاء العام المخروجي بالكلية وهو غير جائز على امكان الجمع بينهما مع اولوية

التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا زمانا لا يمكن ايقاع

الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام

قطعا والا ففيه ما مر من القول وسراده ثم من القول القول بجواز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل

وعن المراد ان ثبت قوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كان حكم سائر المكلفين حكم ذلك المكلف وح فهذا

التقرير نسخ للنص لا مخصص وقريب منه قال المنية قال في النهاية ثم قال لا يقال التقرير لا صيغة له فلا يقع في

مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا وجب ان لا يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه

والا لوجب التصريح به تخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا للمحذور التلبيس عقيبا ولمشاركة لذلك الواحد

في حكمه ولقوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة فالتحقق في جواز

الفعل دفعا للمحذور تطرق الخطاء الى النبي صلى الله عليه بخلاف العام فانه ظني يحتمل التخصيص وقوله حكمي على الواحد

نسخ عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الا انه لم يكن مخصصا بل نسخا على ما تقدم وقد

حكى مثله عن الاحكام منه وشرح العضدي فلم يات منه هو العلة لتقريره صلى الله عليه من موافقة في ذلك اما

بالقياس واما بقوله صلى الله عليه حكمي على الواحد الخ ثم قال واما اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر

دليله اما القياس فظاهر واما قوله صلى الله عليه حكمي الخ فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام

ويهتدي لم يعلم اشهر اي شيء لو علم منه مع الاصرار على قبح الفعل بحضرته صلى الله عليه او على حرمته او دل العقل عليهما لم

لم يكن سكوته وترك الانكار على الفاعل دليلا على الجواز والاباحة لما ثبت عندنا من تطابق العقل

والشرع وعدم جواز مخالفة العقل الصريح وادلة عدم الدلالة حجابه الاجماع اذ ليس تقرير الشارع المعصوم من

حجة التقرير النبي صلى الله عليه لما قلنا في مبحث الشيء الشائع يمكن ان لا يستفاد من التقرير خصوص الوجوب والندب

والاباحة بين الحكم الوصفي ايضا والتخصيص ودلالته بمطلق الاباحة فتفطن الى العبد الضعيف اذا كان

مشهورا وخاليا عن معارض صالح لمزية العمل به يستفيد منه على الاقوى سواء كان اشتهاره في النقل او الفتوى

والشهرة جابرة لضعفه مؤيدة لو هنه حتى ان ربما مع الصحيح ترجح عليه حيث ان القول الباقر عليه السلام لزرارة

خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وان مناط العمل بالخبر الاحاد هو حصول الظن بصدورها

عن الحجية وذلك يحصل بالاول دون الثاني لانه المستفاد من الخبر وفيه ان الشهرة اعم من ان يكون في الرواية او
العمل مصحوبة بين المتقدمين نقل الخبر ليس الا العمل بمضمونه فان الامر بالاخذ بالمشهور ليس من محض التعبد بل لاجل
ان الصدور عن الحجة فيكون عمل المشهور بمضمونه دليلا على قبولهم اياه فكانهم رووه ايضا ومنه يظهر ان الشهرة
في العمل تستلزم الشهرة في الرواية ولا عكس ولذا لو تعارضت الشهرتان بان كان احد الخبرين مشهورا في النقل
ودون الفتوى والآخر بالعكس يرجح الثاني على الاول لان الاول لا يورث غلبة الظن بصدوره بل يرجح ذلك الاشتهار ودون
فلا من النفس ظاهرا ولو ضعيفا على الخبر المشهور في الرواية اذ اعلم اطلاعهم بانه علاوه لم عنده ليس الا لمستنداهم
على ما هو اقوى منه ثم قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي لان نسبة القول
الى الامام تدفعه وان ضعف طريقه كما يعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم
قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم انتهى قال بعض الافاضل ونعم ما قال ومن هنا يعلم ان
ما ورد على خلاف المشهور كلما صح سنده وتكثرت طرقه ازداد ضعفا وكلما اشتد ضعفا الا اذا علم عدم ظفرهم
به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظاهر وللنظر
في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل انتهى ومن الحجية هو الخبر او الشهرة وهما من الظاهر هو الاول لان
الخبر بسبب الشهرة صار مظنون الصدور كما عرفت من قرينة خاصة بصدوره وفرع تثبت به فيكون الخبر
ما تثبت به وهذا رجح الصدد وقيل وكذا الشهرة البيانية وورد على الاكس انما الخبر الضعيف المنجبر
بالشهرة حجة الخامس اذا رأى النبي او احد الائمة في المنام واستفيد منه حكم شرعي قولا او فعلا او تقريرا فهل
هو حجة ام لا قيل نعم مطلقا وقيل لا كذلك وربما يستفاد من بعض العبارات الحجية اذا عرفه بصورته في اليقظة
ومنع آخر اذا لم يكن مخالفا للاحكام التي وصلت الينا يقول الاول ما روي من رآه فقد رآه وان الشيطان
لا يتمثل به ولا باوصيائه ولا باحد من شيعتهم وما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم
عن الصادق ع قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي
الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا
وغيرها من الاخبار واحترز عن الاول بان الرؤيا لا تصدق الا اذا عرفه بصورته في اليقظة فلا يتم الاطلاق
واجيب بانه ورد ان احدا رأى رسول الله ص في المنام في عهد مولانا الرضا ع فقال هو رسول الله ص من رآه

اذا رأى في المنام احد المعصومين واستفاد منه حكما شرعيا [illegible] حجة في حقه [illegible]

فقد

فقد رآه وظاهر ان الرائي لم يره في اليقظة ورد بانه لم لا يجوز ان يكون صورته ع منقوشة في ذهن الرائي
ولا يكفي كمال بعده ثم اجيب بانهم ع كثيرا ما صوروا في الرؤيا بصورة بعض الصلحاء والمقدسين ايضا
لطلاقه بذلك كالرؤيا المحكي عن المفيد ره فقد اشتهر انه رأى في المنام فاطمة ع والحسنين ع معها فقالت يا
شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه ام السيدين السندين الرضي والمرتضى بهما اليه وقالت يا شيخ علمهما الفقه
ورد الاخرين بعدم دلالتها على صدق كل رؤيا ولا سيما مع المدعى على ان كذب بعض الرؤيا وكونه من
اضغاث الاحلام بديهي لا يحتاج الى البيان واورد عليه بان حجيته تستلزم حجية قول العلماء الاموات وهو
ولا يكفي ما فيه وللقول الثالث في حصر الادلة عند علماء الاسلام في امور ليكون الرؤيا خارجا عنها فيلحق اولها
الاجماع على عدم حجيته والاقرب هو هذا القول لما ذكر المطلب الثالث في البحث عن الاجماع وهو لغة
بمعنى العزم لقوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وقوله ص لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وبمعنى الاتفاق وهو المشهور
كقولهم اجمع فلان اجمعوا كذا اي اتفقوا عليه واصطلاحا قد عرف بحدود عديدة فعرفه الرازي بانه اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور والدينية بخلاف الشيء على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا
واختاره في المعالم من غير تغيير وقيل وهو الحاجبي والعضدي هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
الا انهما بدلا الاجتماع بالاتفاق وقريب منه ما ذكره الذي يكتب حصن الاتفاق بعلماء الطائفة ويظهر من اكثرها
ان اتفاق العوام ليس اجماعا وان علم بدخول المعصوم فيهم او بكشف عن رأيه والظاهر انه اجماع ايضا على
هذا التقدير وهو المنقول عن بعض الاصحاب ولما كان الثابت عندنا بالبراهين القطعية ان لكل حكم بعد
النبي ص من احكام الشرع لم يكن عن رأي واجتهاد والا ان الحق انه ليس اجماعا اصطلاحا وان كان حجة لما في حق
اولئك ان التوقيف محمول على الغالب بل غير واقع عادة ولو واحد ابن صدر عن وحي الهي فيكون قطعيا مطابق
الواقع وبهذا اتسق المعصومون ع فالكتب بذهبا على ما قررنا من عدم صدور قول المعصوم ع عن الراي
والاجتهاد وبتدين لفظ المجتهدين الواقع في حدود ائمة الكتب لو اريد التحديد بذلك بين المناسب تعويضه
ايضا حذف قيد من هذه الامة لاعتقادنا ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم ظاهر او مشهور
او غائب مستور مبلغ للشرع او حافظ له فالاجماع بعد التحقق حجة في كل عصر سواء كان في هذه الامة او في
غيرهم من الامم السابقة فلا يكون العصمة مختصة بهذه الامة نعم على مذهب مخالفينا القائلين بان العصمة

في الاجماع

عن الاجتماع على الخطأ مخصوص بهذه الامة لا بد من التقييد به فانهم جوزوا اجتماع الامم السالفة على الخطاء ومع ذلك
كله فالتعريف مخدوش بل كلها كذلك الا ان التوقف لها والبحث عن جرحها وتعديلها يوجب تطويلا لا طائل
تحته ثم تقييده به والصحيح على مذهبنا ان يقال اتفاق يكشف عن راي المعصوم وفاقا لجماعة من المحققين اذا تقرر ذلك
فاعلم ان المشهور المعروف بين الفريقين امكان تحقق الاجماع وامكان العلم به في كل زمان وحجيته وقد
اختلف في كل من المقامات الثلث فالمحكي عن النظام المنع من امكانه ووقوعه عادة متمسكا بان اتفاق الكل ان
كان عن قاطع استغنى به عن التشبث بالاجماع وان كان عن ظني كما هو الغالب استحال عادة اتفاق الخلق الكثير
عليه مع اختلاف القرائح وتباين الافكار وليس هذا الا كاجتماع اهل اقليم واحد على اكل طعام واحد ولبس
لباس واحد واتيان جميع الشعراء بقصيدة واحدة في معنى واحد والجواب انا نختار الشق الاول ونقول ان قيام
حجة على امر لا يمتنع من قيام اخرى عليه وما زال العلماء في جميع الفنون يعتمدون ادلة متعددة على مطلوب واحد
بل عد ذلك من غاية مهارة المستدل وكمال فضيلته مع انه لو تم لدل على عدم الاحتياج اليه لا على امتناعه كما
هو المطلوب واين هذا من ذلك فتأمل ثم نختار الشق الثاني فنمنع استحالة الاتفاق على الظنيات مطلقا بل لو سلم
فهو في الخفي منها اما الجلية فلا وانا ما مثل به فبعد تسليم استحالته عادة يختص بالفرق فان الامور المذكورة من
باب المشتهيات وهي تابعة للارادات والاهواء بخلاف المسائل الدينية بل مطلق المسائل العلمية فانها تابعة للادلة
فاذا اشتهر المدرك بل في واحد او في امور اتحد مؤداها فلا بد من الاتفاق عليه وبالجملة المسلم من الجمع عليها من
جميع الفنون ولا سيما في الشرعيات مما لا يكاد يحصى وتكرره مكابرة السند الحاجبي والعضدي هذا القول
لبعض الشيعة والظاهر انه افتراء والمنقول عن بعض العامة استحالة العلم به مطلقا وعن الفخر الرازي استحالته
الا في زمن الصحابة لانهم كانوا قليلين يمكن العلم باقوالهم على التفصيل واما بعده فلكثرة المسلمين وانتشارهم في
شرق الارض وغربها ولم يمكن معرفة ارائهم تفصيلا بداهة ولا اجمالا اذ لا يتيسر ذلك الا بالسماع منهم شفاها
او النقل منهم تواترا ولا سبيل الى الاول لعدم كونه وجدانيا ضروريا ولا نظريا اذ يمكن ان مذهب الغير لا يدرك بالعقل
ولا بالحس والا لما اختلف ولو وجدت لا يفيد العلم بالخبر الطريق في الاول … وهما متعذران عادة
لما ذكر وبالجملة لم يعقل الاطلاع على كل … على اراء جميع العلماء القاطنين في الاقطار ولو سلم امكان
السماع وتحقق التواتر فلم لا يجوز ان يخبر بعضهم بخلاف معتقده خوفا وتقية ومع ذلك كله لا بد لهذا

التفتيش

التفتيش والتتبع من زمان طويل ضرورة وح يجوز عدول بعضهم عن مذهبه فيبقى وقوفه على مذهب الجميع
ومقتضى الاستصحاب وليس الا الظن ومما ذكرنا يظهر وهن المنكر منه قال بعض الفضلاء المهرة وربما
يظهر من المحقق ره الميل الى ما ذكره الرازي والجواب عن ذلك ما قاله بعض المحققين من الائمة انه تشكيك
في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته
عنهم ونقله الينا وقال شيخنا البهائي ره انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الائمة عليها علما وا
حصل بالتتبع وتظافر الاخبار وما اورد عليه في المعالم فمندفع بما ذكرنا والجواب التفصيلي ما افاده
السيد المحقق السيد مهدي النجفي طاب ثراه فقال والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل
المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتتبع الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتواتر الخلف
عن السلف وتداول الامر يدا بيد وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز عنه طريق دون
طريق وهذا اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الافاق وعدم الاحاطة باعيانهم
ولا باسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر مدافع
بالبديهة مكابر للوجدان ومنكر لضرورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم
الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام كحصول العلم لغيره بان جمهور المسلمين في شرق الارض
وغربها يعتقدون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويحرمون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير
مع عدم المشافهة وبعد الشقة وباتفاق العلماء الثقات على نقل الاجماع من عصر الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا في
اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات مما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجازفة وتعمد الاختلاف
واتفاق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعنا من الاجماع
لمنعنا من الشهرة ايضا ولعل مجموع لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا لو اتفقوا في شيء
ويكون القول المشهور فلا يتحقق مع ان ذلك نادر ولا المشهور مشهورا هذا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل
فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك او فيما يتحقق من النصوص في ابواب الفقه من
الظاهرات الى الاديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية من الاول
والقصر على البعض والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل بادراك الاحكام
وبالجملة لا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن الكرة في الاصول فقد التجاء اليه في الفروع

وقد وجدنا كثيرا من الناس يبادرون الى السنة والقرآن به في الضيق وما ذلك الا لقلة التحقيق انتهى كلامه رفع مقامه
ولا يذهب عليك ان العلم بحصول الاجماع في امثال هذا الزمان لو كان صعبا في نحتمله لكان على مذهب من يقول
ان الاجماع عبارة عن اتفاق الكل كالعامة او يقول لا بد في تحقق الاجماع من دخول المعصوم في المجمعين كبعض
اصحابنا الامامية واما على مذهب بعض الامامية القائلين بانه عبارة عن اتفاق الكاشف فالخطب فيه سهل
فان من اطلع على مذهب جماعة من خواص الامام وثقاته والذين يعتقدون لزوم طاعته ويبذلون جهدهم في
تحصيل رايه مع ذلك كلهم او بعضهم من اهل سره علم عادة ان هذا الحكم الذي اتفقوا عليه هو راي المعصوم مثلا
اذا اطلعنا على فتيا عشرة رجال من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام كالاوتاد والارقية ومن يحذو حذوهم علمنا ان ما افتوا
به هو رايه على حيث لا يرتاب فيه جاهل ومن ذلك علمنا ان هذا هو راي امام العصر عليه السلام لا بحكم الله وعلمه واختلاف
الواقع ثم ان النظام وبعض الخوارج انكر حجيته ولنسب ذلك الى بعض الشيعة ايضا وسيتضح بطلان مذهبهم بعد بيان
مدرك الحجية والقائمون بعون الله العزيز فنقول اختلف علماء الاسلام في مناط اعتباره ومدرك حجيته فليس حجيته
معتمدا لكن من الفريقين لما مدرك مغاير لما عليه الاخر اما عندنا فليس حجيته من حيث هو وفي حد ذاته بل لكشفه
عن كشف الاتفاق عن دخوله اي المعصوم في المجمعين بدعوى رايه لا ان مع قطع النظر عن دخوله فيهم واستنباط
رايه منه عن هذا الاتفاق يجوز الخطاء على كل الامة ولا سيما في الحكم الشرعي ولا امتناع فيه عقلا بل ولا شرعا كما هو
التحقيق ولعلمائنا رضوان الله عليهم في اثبات الكاشفية ثلث طرق الاول ما اختاره الشيخ ره في العدة وغيره
ان العلم بحجية الاجماع ليخص الامة وتبعه جماعة على ما حكى منهم منهم الحلبي واختاره السيد ره اولا وان رجع
عنه اخيرا وقال انه طريقة اصحابنا وهو ان في امساك الامام عن الرد والانكار على المجمعين ولا تقتضي رضاه به
اذ لو اجمعوا على باطل لوجب عليه ان يظهر حتى يردهم الى الحق ولو بالبعث بخلاف ما اذا لم يجمعوا فيجوز ان يكتب
عليه الظهور لرد المبطل لانه انما وجب لاظهار كلمة الحق فيهم وقد ظهرت ولو على لسان البعض ويتنبوا
ما فيه بوجهين الاول ان عدم الانكار منه عليهم يدل من باب التقرير على اصابة المجمعين فيما اتفقوا
عليه وتقرير المعصوم حجة في فعل شخص واحد فكيف بالجمع الكثير بل جميع الامة ولا يقدح في ذلك الغيبة
علمنا بحال ولا التمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه مطلع على احوالنا يرانا ونراه ولا نعرفه ويلقانا ولا
لكن لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويراعنا ويعرض عليه اعمالنا في كل يوم ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار الا
لو خوف من المحق ولا وجه في الرد على العصاة لجواز الانكار بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر بالمعصية

حال

حال الظهور بانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب المختفي لحديث عرض الاعمال قال السيد المتقدم ولنذكره وهذا الوجه قد اعتمده
بعض المتاخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب الشيء على الخطا مطلقا او مع العلم وان الظن والوحي
بالامام لا يلزمه من وجوب الهداية على دليل قاعدة اللطف يشهد بذلك الظاهر ان مراده من بعض المتاخرين
هو الفاضل البهبهاني ره فانه ذكر في رسالته المعمولة للاجماع وقد وقع الايراد المورد على هذه الطريقة واحكم بنيانها الشارح
ان قاعدة اللطف التي لاجلها وجب نصب الامام تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف
فان امتنع حصوله بالاسباب الظاهرة فبالخفية وحيث ينفي الرد علم موافقته لما اجمعوا عليه فيكون حجة وحجيته
وان كانت تتوقف على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ومحصل ان
من الالطاف الواجبة اظهار كلمة الحق على الناس واجتماع يدعوا اليها او باقامة حجة بينة تدل عليها كاية محكمة او سنة متواترة
حتى لو وفق اجماع على خلافه مع الله بحلت الظهور وكان قيام تلك الحجة كافيا في الدلالة على بطلانه وفرع الشيخ
على هذا الاعتقاد ما حكى عنه ان كل حكم حكم به فقيه في فرع لم يتعرض له احد لسنده او تعرض فوافق ولم يكن
مخالفا للكتاب والسنة المتواترة والاصل القطعي يكون حجة لمن بعده من الفقهاء لا يجوز لهم خلافه لانه لو كان
الحق في خلافه لوجب على الامام الظهور واظهاره بل قال بوجوب ظهوره مع تحقق الخلاف ايضا لكن حيث لم
يكن تمييز لاحد القولين يدل على حقيقته من الادلة نقال ومتى فرض ان يكون الحق في واحد من الاقوال
ولم يكن هناك ما يميزه من غيره فلا يجوز للامام المعصوم في الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق
في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك على
الامة ويقترن قوله بمعجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف
وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك غير كون الحق في واحد من الاقوال من دون تميز
لم يتفق انتهى ونقل عن السيد ره في الذريعة تزييف هذه الطريقة وحمل خصاص اللطف المذكور زمان
الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام فقد اتينا
من قبلنا لا من قبله ولو ازلنا سبب الاستتار لانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده ثم اعرض السيد ره
عن هذه الطريقة بعد ان جرى عليه وهو احتياط وقد اعتضر لها بان وجود الامام عليه السلام في زمن الغيبة لطف
فيثبت فيه الحكم لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه في الغيبة فيبقى

ببعدها ايضا بمقتضى الاصل وان النقل المتواتر قد دل على بقائه وقد ورد ذلك عن النبي ص والائمة بالفاظ مختلفة ومعان
متقاربة فعن النبي ص ان الله لم يدع الارض ... ولياء من اهل بيتي هو لكاذب عنه وعلى الحق ويرد كيد الكايدين
وعنه وعن اهل بيته ع ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
وفي المستفيض عنهم ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا
اتمه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق اللهم انك لا تخلي
الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي بعضها اللهم انه لا بد لارضك من حجة
لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس
بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدنتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة
فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر رسول الله ص
وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة
وعن الصادق ع قال لم تخل الارض منذ خلق الله آدم من حجة لله فيها ظاهر مشهور او غايب مستور ولم تخل
الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع بالغايب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها
السحاب وعن الحجة القائم ع واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب
واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان تحصى وتفيدها
تحقق الردع عن الباطل والارشاد الى الحق من الامام ع في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية
كالشمس في حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالضرورة ولا ينافي ذلك تصريح بعضها الا علما بالحق
فانه من باب الاكتفاء والتسبب ولا يحتج بها على ان المراد حصول الرد والارشاد وقيد الاتفاق ولا
لكان خلاف المطلوب وكان الاكثر حملها على الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت
عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصراحة بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي يأبى ذلك اقول وفي
دلالة تلك الاخبار على ما ذكره الشيخ ره نظر اذ غاية ما يستفاد منها وجوب الظهور على الامام ع للانكار
على المبدعين والرد على الكاذبين والمبطلين ومنزلة وجوب الظهور عليه رد الامة الى الحق اذا اتفقوا
على باطل بحيث يخرجهم من الدين وحيث يقع على بيضة الاسلام فيجب الدفاع وسقط الاتفاق

ولذا

ولذا وجب على الله تعالى بعث الرسول لما انحرف دين من الاديان الى الاضمحلال واما اذا لم يصل
الى هذا الحد كما اذا اتفقوا على خلاف الحق في مسئلة فرعية ماخوذة من دليلها الشرعي فلا دليل على وجوب الظهور
لان مدار التكليف انما هو على الاخذ بمقتضى الادلة الواصلة الينا طابق الواقع ام لا وليس علينا اصابة
الواقع الا بقدر وسعنا وان كان هو المطلوب الاصلي فاذا ما اخذنا بمقتضى الادلة كنا على الحق ولسنا
مرتكبين للمنكر حتى يجب على الامام الظهور لازالته لقيام البرهان القطعي على وجوب الاخذ بهذه الادلة وقبح
التكليف بالاخذ بمقتضاها لا يتحقق عقابا لازم المنع بين الوصية في امثاله فلم يحدث امر ينافي اللطف الواجب
فانه عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وقد عرفت ان متابعة الادلة من الطاعة على انه
لو تم ذلك لوجب الظهور لطفا لبعض المكلفين ايضا لاشتراكهم في التكليف واللطف ايضا وجب
بالنسبة الى الكل وبه يتم حجية كل قول وفساده واضح ولزيادة القائل بان الحجية ايضا لا يغني عن الظهور
لعدم حجيته ما لم يبلغ حد الاجماع اللهم الا ان يقال ان غرض الشارع وجود الحكم الواقعي في الامة ولو عند واحد
من المسلمين المعتبرين قولهم في الاحكام وعدم اتفاقهم على خلاف الواقع ولو كان مقتضى الادلة الشرعية
وبيانه ان المستفاد من الادلة حجية ولو كان على خلاف الواقع ولا يجب على الامام رد الامة بشخصه وجود الحكم النفس
الامري عند بعضهم وعدم خروجه من بينهم حتى اتفقوا على خلافه وهو الباطل الواقعي فان اتفقوا عليه وجب عليه الظهور
ح وارشادهم وردهم الى الحق والدليل على ذلك مضافا الى تلك الاخبار قوله ص لا تجتمع امتي على ضلالة وعلى
خطاء وما يؤدي مؤداه ولقائل ان يقول يكفي لبقاء الحكم الواقعي وعدم خروجه من البين كونه عند المعصوم ع
ولذا يحتج بهذه الاخبار مضافا الى البرهان العقلي على وجود معصوم عن الخطاء والسهو والزلل في الامة والدعاء ان
اللازم وجود الحكم الواقعي عند الامة او بعضهم سوى المعصوم ع تحكم بحت مع انه على هذا التقدير لزم ان لا يوجد حجية
في اتفاق الا في اتفاق الكل فلو خالف ولو واحد من العلماء لم يكن حجة وهو كما ترى وما قيل انا لا نسلم ان يجوز
الامساك عن الرد والارشاد لم لا يكون لخوف المعلوم حصوله للغايب المستور جعلنا الله فداه ولو وجب الظهور
للانكار الحق لوجب اقامة الحدود ايضا مع انها معطلة ولكن ان الامساك عن اقامة الحدود ليس الا خوفا من ظلمة
بل لعدم التمكن من اجرائها خوفا وكونه كذلك للامساك عن اظهار كلمة الحق ليس الا خوفا ما عندهم بين يكون ان
لا مرافق فيلزم الجواب عنه بالفرق بين اظهار كلمة الحق وبين اقامة الحدود وفي اظهار الحق يمكن لبعض

مؤاخذ من غير ان يترتب عليه مفسدة بنفسه او بواسطة بخلاف اقامة الحد فانه لا يتحقق بدون القتل والرجم والقطع والجلد
ونحوها وايراد في الامور يتوقف على الرياسة العامة التامة وتمكين الرعية بحيث تامة نفوذ وعليه ما ذكر ولا يتوقف حجية
الاجماع على هذه الطريقة على وجود مجهول النسب مطلقا لان المفروض خروج الامام عن المجمعين فلا اقل معلومية النسب نعم لو كان
المسألة خلافية ولم يكن هناك ما يميز احد القولين من الآخر وكان في احد الفريقين من جهل نسبه يكون الاشتباه لكون المعصوم
في هذا الفريق وسبق الاشارة اليه ايضا قال بعض الافاضل بعد بيان هذا المذهب ولا يمتنع من تحقق الاجماع وجود المخالف
المتقدم وفي المقارن ايضا ذو وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم وكتمه الحق اذ لا يجوز لما
امام مع فرض القائم على خلافه اقول مقتضى ما نقل عن الشيخ اشتراط عدم المخالف المقارن ودونه والكلك انتفاء الحجة
على خلافه فتنظر الطريق الثالث ما اختاره جماعة منهم المحقق والشهيد وصاحب المدارك والمعالم والمحقق وان قال
ان حصلنا محولا والا لزم ذلك وهو انه لا يثبت بالادلة القطعية العقلية والنقلية ان زمان التكليف
لا يخلو عن امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله في الاحكام الشرعية فمتى اجتمعت الامة على قول علماؤهم
كان قوله داخلا في اقوالهم لانه من الامة بل سيدهم ورئيس العلماء وافضلهم فيكون الاجماع حجة لكشفه عن
قول المعصوم الذي هو حجة بنفسه ولو منفردا محضا هناك قياس على الشكل الاول وهو ان الامام عليه السلام احد العلماء
وكلهم او هو من علماء المعروف منهم قائلون بهذا الحكم فالامام قائل بهذا الحكم اما الاولى فلان الامام عليه السلام رئيس العلماء
مع وجوده في كل عصر لما تقرر واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع اذ الاتفاق كما
يشتمل على الامام ومن هذا العلم الاجمالي تحصيل العلم التفصيلي لقول كل واحد ولا يذهب عليك انه لا بد على هذه
الطريقة في تحقق الاجماع من وجود مجهول العين او النسب في المجمعين والا لا تنحو فائدة الاجماع اذ لو كان كلهم
معروفين عينا ونسبا لعرف شخص المعصوم وعلم قوله من بين الاقوال ومع ذلك يكون الحجة في قوله ويخرج عن مورد
الاجماع ومنه يتضح انه لا يلزم على هذا في تحققه اتفاق الكل بل لو قال عشرة جهلت نسب بعضهم بحكم ومائة معروفي
بخلافه وعلم انحصار الامة في الفريقين لكان الحجة هو قول العشرة ومن هذا يظهر كلام المحقق ره حيث قال وانا
الاجماع عندنا حجة بانضمام المعصوم ع فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان
قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا ادعى بحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من
الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى والظاهر من الشيخ ره اعتبار هذه

الطريقة

الطريقة عند تعارض القولين مع عدم المرجح حيث قال ان القولين او الاقوال ان خلت عن المميز وجب اطراح
قول معلوم العين او النسب للقطع بانه ليس المعصوم ع ولو كان الحق في قول مجهولها ان كان ممن لم يتعدد فان
تعدد بان كان في كل من الفريقين مجهول كذا لجزئي بالتخيير فقد ورد كذلك بحر بن الخبرين المتعارضين
الذين لا ترجيح في احدهما اذ لو كان الحق في احدهما لوجب تميزه ليمكن الوصول اليه وقال في الذكرى فلو اتفق
العلم بالنسب في الشطرين فالاولى التخيير كالخبرين المتعارضين ولوجب البيان على الامام لو كان احدهما باطلا
ومنه يظهر مذهب المحقق واتباعه لو وجد مجهول في كل من الفريقين فحصول المرجحات الخارجية ومع الفقدان
التخيير عملا والتوقف فتوى لو لم يقولوا بوجوب الكشف ح وهذا هو الفرق بين المذهبين فان الشيخ قال
بالتخيير فتوى ايضا وانه هو الحكم الواقعي ويتضح مدركه من كلامه ومدرك ما حكم به المحقق هو القواعد الكلية
قال بعض اهل التحقيق وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه
لا ينافي امتناع الرؤية في مدة الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا
بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقدير تحققه طريق آخر بعيد الوقوع
مختص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا يتفق به ما قررناه
اشتهر ثم انهم ما اشترطوا في تحقق الاجماع العلم بدخول المعصوم في المجمعين والحصر العلم بالاجماع على هذا من
غير طريق النقل بزمان المعصوم وما قاربه كعصر السيد والشيخين والشيخ بعده الا بطريق النقل فكذلك اجماع
يدعى تحصيله في هذه الازمان كان خطأ عندهم لعدم جريان العادة بظهور الامام المستور جعلنا الله فداه
من لكل مكان ودخول قوله في اقوالهم على ان انتشار العلماء في الافاق يمنع من الاحاطة باقوالهم واحتمال الظهور
مع عدم المعرفة لا يليق اذ المدار على القطع ولذا لم يرد المحقق على الامام الرازي عند حكاية قوله باستحالة
العلم بالاجماع بعد زمن الصحابة وقال في مبحث الاجماع فان علم ان لا مخالف يثبت الاجماع قطعا
وان علم المخالف ولو عين باسمه ونسبه كان الحق في خلافه وان جهل نسبه قدح ذلك في الاجماع لجواز
ان يكون هذا هو المعصوم وان لم يعلم مخالف وجوزنا وجوده لم يكن ذلك اجماعا لامكان وقوع ما يجوز
وكون ذلك هو الامام وقال صاحب المدارك في الرد على ابن ادريس حيث نقل المحقق الثاني عنه
ادعاء الاجماع على صحة الرواية الدالة على طهارة الماء النجس الذي صار كرا بالاتمام انما يكون الاجماع

حجة في العلم بالقطع بدخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين وهذا مما يقطع بتعذره في زمن ابن ادريس وما تكلم

بل بعد انتشار الاسلام مطلقا ولا يذهب عليك تخليطه بين الاجماعين وقال في المعالم الحق امتناع الاطلاع عادة على

حصول الاجماع في زمننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف

على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه

فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا و احاد

حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق

على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق

التتبع وفي مثل هذا النظر لبعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول

الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واشار بعض

بانه لا سبيل الى هذه الطريقة لتحصيل الاجماع ابتداء بعد زمان الشيخ كذلك يستحيل قبله ايضا في زمان الظهور

لانتشار العلماء في البلدان وعدم غيبة الامام واشتهار العلماء بعد زمان الصادقين وبعده ايضا للانتشار فالفرق

تحكم وايضا لا يلزم من امتناع الاطلاع على الاجماع بهذه الطريقة امتناعه مطلقا لجواز حصوله

بطريق اخر وهو الطريق الذي سنذكره ان شاء الله ومما يلزم على اهل هذا المذهب تحقق الاجماع باتفاق

اهل بلد وان خرج كل معلوم بل يلزمهم انه لو كان لكل المعلومين في طرف مجهولان او مجهول واحد

في طرف اخر كان الحق في قوله وهو كما ترى وايضا يلزم عليهم ان لا يتحقق الاجماع فان بعض الافاضل

لو خالف مجهول واعرض سائر العلماء وان كان فيهم من هب عديدة لجواز ان يكون هو الامام قال بعض

الافاضل ومنهم من قال ومن البين انه اهل هذه الطريقة ما زالوا يدعون الاجماع على طريق التحصيل ويمكن

به الا ان يدعى ان تحصيلهم له حينما ادعوه انما كان بطريق التتبع والتفحص وتحقق القرائن حتى حصل

لهم القطع بحصوله وهو ممكن من البعد الطريق الثالث ما اختاره المحققون من المتاخرين وهو

الطريق المتين والمسلك المبين ومرجعه الى الحدس الصائب الحاصل من تراكم الاقوال وتوافق الاراء

من ثقات العلماء واذكياء الفضلاء بان اتفاقهم يكشف من وجوه ومستند قطعي عندهم وان ما اجمعوا

عليه وحكموا به هو رأي المعصوم عليه السلام وبيانه ان فتوى واحد من هؤلاء العلماء الابرار توجب الظن بالاطلاع

في دليل الحكم لا التقرير عندهم من حرمة الافتاء الا بدليل قاطع للعذر وحرمة العمل بالرأي والقياس والاستحسان ونحوها

ولا ريب انهم متصفون بكمال التقوى وكثيرا ما يطولون غاية ويحتاطون ريثما يكون قوله سواء كان ذا واقعة افتوى

مثله او اعلم واوثق منه قوي الظن وهكذا فيتقوى الظن الى ان يصير على حد القطع برأي المعصوم او باتفاق

الجميع ومنه برأيه عليه السلام ونظيره حصول العلم من خبر المتواتر مع ان كل واحد لا يفيد علما بالانفراد والمحتف

بالقرينة مع ان كل قرينة قرينة لا يفيد الا الظن ومن الكل منضما حصل العلم بل الامر في الاجماع اسهل فالاتفاق

كلمتهم على حرمة التقليد ووجوب بذل الجهد وكمال السعي بحيث يحق من انفسهم العجز ورعاية شرائط الاجتهاد

بل كثير منهم او جميعا الجديد النظر وكان الاعتبار بالتواتر عدد معين من كثرتهم باختلاف المجمعين من كونهم من

خواص الامام واصحاب سره والمقاربين لعصره وكثرة ضبطهم وغاية احتياطهم واضدادها وباختلاف المجمعين

ونفس الحكم فربما حصل العلم برأيه من اتفاق جماعة يسيرة ولم يحصل من اكثر منهم وفي مورد دون اخر وفي

زمان دون زمان ولذا ترى الفقهاء يدعون الاجماع صريحا في مسئلة مع وجود المخالف الصريح ولم

يدعوه صريحا في اخرى وان لم يطلعوا على مخالف بل يقولون لا اعرف مخالفا ونحوه ولا يختص ذلك

بزمان من الازمان فيه زمان الحضور والغيبة قريبة وبعيدة على اخر الدهر وحصول العلم برأي الرئيس

بهذه الطريقة كما ان يكون بديهيا لا يسعه الانكار وما يتوقف على اتفاق الكل ولا على الاكثر

ولا يختص برأي المعصوم ايضا بل يعم كل رئيس سواء في ذلك الامام والسلطان والمجتهد وارباب

الحرف والصنائع بل يحصل العلم بذلك برأي كل تبعته والمترتبين له على عقد وان انتشروا شرقا وغربا

وهذا مما لا خفاء فيه وانما كان هذا الطريق هو الاقوم الاحكم لشموله جميع الاعصار والحالات بخلاف

الطريقين الاولين فانه يمكن ترتب العلم برأي الامام عليهما احيانا لكنهما لا يجريان عموما وتمام تحقيق

ان الاجماع لا يحتاج الى مستند لانه هو بل يكون هو المستند فان الاجماع على ما حققناه عبارة عن الاتفاق

الكاشف عن رأي المعصوم ورأيه كالعلم من قوله فقد يعلم من فعله وتقريره مع انه لا يلزم نقل

القول الصادر عنه او نقل الرأي هو العمل بمقتضى قوله وفعله وتقريره لا حكايتها واما لزوم تبليغ

الاحكام على العارف بها فهو مقصور على حالة الحضور وعدم التقية فيها مع انه لا ينحصر في القول والحكم

بل يمكن بطريق اخر فربما سئلوا عن شيء او امر الائمة شيئا فاجابوهم بحكم فعملوا به ولم ينقلوا كلام

معظم الاعصار من علمهم انه حكم الشرع وجعلوه مدار عملهم عليه فيظهر القول ويشاع العمل به بينهم حتى صار اجماعيا بحيث
او سئل كل واحد منهم عن حكم اجاب باجاب بحجة به بل صار ضروريا عندهم مع انه لا مستند له سوى الاجماع او التقرير
ولا ريب ان سائر ما يصرفونه من الاجماعات والمشتهرة كثيرة منها نجاسة الابوال والارواث مما لا يؤكل لحمه ولا سيما
غير الطاير منه فانه لا مستند لها يعتد به سوى الاجماع وبالجملة فحجية الاجماع بالمعنى بعد ما عرفت معناه من الواضحات
ومنكرها بعد الاطلاع على حقيقته فاسق لو لم يقل بكفره ولعل المنكر لم يعرف معناه ولم يصل الى حقيقته ولم
يفهم مراد القوم منه بل هو الظاهر او انكر تحققه ولا غائره مشكل والحاصل انه لا يمكن استنباط المسائل الفقهية
الا بمعونة الاجماع بل لا يكاد يتم مسئلة من المسائل بدون ضمه كما ادعاه بعض الاجلة المهرة فتارة يحتاج
اليه في التعدي عن مورد النص وتارة في الحصر عليه وتارة في تخصيصه وهكذا وتفصيل المقام يقتضي بسط
من الكلام لا يحتاج اليه لكثرة احتياج لاثبات المرام لوضوحه على المتتبع الخبير بالاحكام والمنكرون مع
انكارهم يتمسكون في اكثر من المسائل بالاجماع اضطرارا ولانحصار المدرك فيه فهم ممن يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم وما قيل من انه لو كان للمسئلة مدرك عقلي كوجوب المقدمة واستلزام الامر بالشيء النهي عن
الضد وكانت اتفاقية لم يكن ذلك الاتفاق كاشفا عن راي المعصوم على هذه الطريقة لجواز ان يكون
حكمهم صدر عن ذلك المدرك ولا سيما اذا كان ظاهرا بحيث لا يخفى على كل ناظر فيها فان العلم براي الرئيس
انما حصل اذا لم يكن للحكم مدرك سوى قول الرئيس او فعله او تقريره فجوابه انا قد بينا ان المدار في تحقق
الاجماع على حصول العلم براي المعصوم سواء كان المدرك عقليا او شرعيا فمتى حصل العلم بان كل
امامي يقول بكذا ولا يخرج منهم احد حصل العلم بانه راي المعصوم والا لما استمروا عليه ولما جرت طريقتهم
بذلك وهذا العلم عادي لا يقدح فيه مجرد احتمال العقل ومن قد تقرر من بين الامامية في الاستدلال على
حجية الاجماع على مجرد التقرير من الايات والاخبار واوضح من الطرق الثلث ولا سيما الاخيرة فقد اتعب
نفسه وعدل من اليسير الى العسير فان اثبات الحجية بمجرد التقرير مشكل بل مشكل ثم ان ما مر من طرق
الاثبات فقد كان على مذهبنا واما عندهم اي العامة فطريقه ايضا امور احدها عقلي والبواقي
نقلي الاول انه حجة للاجماع من سلف العلماء وخلفهم على القطع بتخطئة المخالف اي من خالف
الاجماع والعادة تحيل الاتفاق على القطع بحكم الا عن دليل قاطع يقتضي حقيقته وتخطئة مخالفه

فاتفاقهم

فاتفاقهم على القطع بتخطئة مخالف الاجماع يكشف عن اطلاعهم على قاطع يدل على المنع من مخالفة الاجماع ومتى كان
كذلك كان حجة فيكون الاجماع حجة ولا يلزم دور كما يتوهم اثبات حجية الاجماع بالاجماع لان المراد كما عرفت
ان اجماع العلماء او اتفاقهم يكشف عن وجود نص قاطع هو الذي يثبت به حجية الاجماع هو ذلك النص المكشوف
عنه لا مجرد الاتفاق لا يقال لو كان هذا الاجماع دليلا على وجود القاطع لكفى ذلك في اثبات الحكم فاي حاجة الى
توسيط الاجماع والتمسك به لانا نقول تحصيل الثمرة فيما لم نعلم القاطع بخصوصه فمتى تحقق الاجماع حصل العلم
بوجوده ولا نحتاج الى تكلف تحصيل الخصوص لكاشفية الاجماع عنه واورد عليه بان المجتهد متى عثر على دليل
غلب على ظنه وجوب الاخذ به والعمل بمقتضاه وحكم بمقتضاه على القطع ولو كان قياسا وعلى هذا يمكن ان
يكون ذلك المدرك الظني ظاهرا بحيث عثر عليه كل واحد من العلماء وافتى بمقتضاه فصار الحكم اتفاقيا
فلم يكن كل اتفاق كاشفا عن قاطع عادة سلمنا لكن اقصى ما يدل العادة عليه ان يكون حكمهم عن
قاطع عندهم وفي زعمهم وذلك لا يستلزم ان يكون قاطعا في الواقع على انه يمكن ان يكون الداعي على
الاتفاق لزوم بطلان مذهبهم وفساد طريقتهم في الاصول او الفروع على تقدير المخالفة فتامل الثاني قوله
تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا والتقريب انه سبحانه اوجب متابعة سبيل المؤمنين وعدم مخالفتهم ما ذهبوا اليه
للوعيد والذم المترتب على اتباع غير سبيل المؤمنين بقوله نوله ما تولى ونصله جهنم كوعيده على مشاقة الرسول
مع انه فانه جمع بينهما في الذم والعقاب فعلم ان متابعة سبيل المؤمنين واجب كمتابعة الرسول فكان
اتفاقهم حجة والا لما ترتب على مخالفتهم الذم ونحو ذلك ويمكن الجواب عنه بان الاية الشريفة لا دخل
لها بالاجماع اذ المراد بالسبيل هنا الطريقة التي استمر عليها المسلمون من الايمان بالله والاقرار برسالة
نبيه والتصديق بما جاء به والتسليم لحكمه امرا ونهيا والاستمرار عليه ومناصرته والتاسي به ويدل عليه
سوق الاية من قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب الخ وشان نزولها فانها على ما روي عن ابن عباس
وردت في طعمة بن ابيرق حيث سرق درعا من جاره قتادة بن النعمان واودعها عند يهودي
يقال له زيد بن السمين فلما طلب قتادة الدرع واوجده عند اليهودي خاصمه وجاء به الى رسول الله صلعم
فقال اودعها عندي طعمة فكذب اليهودي وحلف انه لم يسرقه فقبل منه رسول الله صلعم نظرا الى ظاهر

الاسلام وارادوا ايذائه وفي فضيحته فنزلت صدر الايات فلما وضح سرقة طعمة بالوحي وافتضح ارتد وهرب الى مكة ولحق بكفار
قريش فنزلت هذه الاية وروي هذه الحكاية بوجوه مختلفة مذكورة في بعض التفاسير كالبسيط والكشاف ان الاثم ترتب
على مشاقة الرسول مع اتباع غير سبيل المؤمنين جميعا لا على كل واحد منهما فلا يكون مخالفة سبيل المؤمنين وحدها
موجبة للاثم واستقلال احد الجزئين وهو مشاقة الرسول في ترتب الاثم للاجماع والضرورة لا يوجب استقلال
الجزء الاخر مع ان المراد بالمؤمنين الواجب اتباع سبيلهم هم الذين يؤمنون بالقلب واللسان معا لا الذين
يقرون باللسان وينكرون بالقلب المتهمون بالنفاق وح يكون المراد بالمؤمنين بعض اهل الاسلام
لا كلهم وعلى هذا يجوز ان يكون المراد بمن وجب اتباع سبيله هو المعصوم الذي يدعيه الامامية فتدبر وايضا
الظاهر ان مخالفة سبيل المؤمنين انما يكون حراما لو كان بعد تبين الهدى وظاهر ان قضية العطف وكون
الهدى سند الاجماع فيكون مخالفة الاجماع حراما بعد الاطلاع على دليله وح لا يبقى للاجماع فايدة اذ
المدار على سنده لا على اتفاقهم فلم يكن مطلق مخالفته حراما كما هو المطلوب الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية وجه الدلالة انه تعالى اخبر عن هذه الامة بالعدالة والخيرية و
جعلهم وسطا لان الوسط من كل شيء اعدله وخياره قال في ق الوسط محركة من كل شيء اعدله وكذلك
جعلناكم امة وسطا اي عدلا وخيارا ونظيره قال في ح ومنه قوله ع خير الامور اوسطها
ولان وسط الشيء غالبا محفوظ من الافات وغالبا يسرع الى الاطراف ولان الاخلاق الكريمة هي
الحق تحقق بين طرفي الافراط والتفريط واذا كانت الامة متصفة بهذه الصفة يلزم ان يكونوا
معصومين عن الخطأ واذا اتفقوا على شيء واجتمعوا على امر يكون صوابا وحجة ومخالفته باطلا اذ الاتصاف
بالعدالة ينافي الاقدام على الباطل ولا يلزم من ذلك عدم تحقق الخطأ والمعصية في الامة اذ العصمة تتحقق
في اجتماعهم لا في احادهم وايضا يرد عليه بان الحكم بعدالتهم انما هو لكونهم شهداء على الناس اي على الامم
الماضية في الاخرة ان هذه الشهادة انما يكون في الاخرة ولا يلزم منه الا عدالتهم فيها لا في الدنيا فلا
يلزم عصمتهم فيها حتى يكون اتفاقهم حجة ولو سلم دلالة الاية على عدالتهم مطلقا فان ارتكاب الصغاير
لا يقدح في الاتصاف بالعدالة وح يمكن ان يكون ما اجمعوا عليه صغيرة مع عدم منافاته لعدالتهم
فلا يكون اتفاقهم كاشفا عن اصابة الحق مع ان غاية ما دلت عليه الاية قبول شهادتهم ولا يلزم

هذا

هذا من حجية اتفاقهم وايضا ان العدالة تمنع عن تعمد الذنب والمعصية والتكلم بخلاف الواقع ولا تمنع من السهو
والنسيان والخطاء في مطابقة الواقع وبعد بذل الجهد في رعاية الادلة الشرعية والحكم بمقتضاها لا يكون الخطأ خارجا
عن العدالة ولو خالف الواقع اذ الحاكم يكون عادلا بل اعدل مثابا عند ربه وبالجملة المأمون على
العدول هو الاول لا الثاني والموجب لحجية الاجماع هو الثاني لا الاول مع ان دلالة الاية لو تمت
لكان ما ذكر عليه وايضا ان الموصوف بالعدالة ليس كل واحد من الامة بالحس والعيان والضرورة
فلابد ان يكون المراد بالامة المذهب به بعضهم واطلاق الامة على الطائفة المعتبرة كثير في القران
وغيره ومنه قوله تعالى ووجد عليه امة من الناس يسقون ومن ذريتنا امة مسلمة وح لم لا يجوز ان
يكون المراد بالامة الائمة الاثني عشر الذين يدعي الشيعة عصمتهم وخلافتهم بل الانصاف انه المتعين
لما ثبت بالادلة القطعية في محله وقد ورد عنهم ع بطرق عديدة على ما قيل في تفسيرها ايانا عنى به
سبحانه نحن الامة الوسط نحن شهداء الله على خلقه وحجته في ارضه نحن نمط الحجازي وما نمط
الحجازي قال اوسط الانماط الينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر ظننت ان الله عنى بها جميع
اهل القبلة كيف يقبل الله منه يوم القيمة بشهود من الامم شهادة من لا يقبل الناس شهادته فعلم
انهم هم يشهدون على الرعية بالطاعة والمعصية والرسول يشهد عليهم بالجحد والاداء الرابع قوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الدلالة انه تعالى وصف
الامة بانهم خير الامم وعلله بكونهم امرين بالمعروف ناهين عن المنكر مؤمنين بالله وح كيف يجوز
ان يتفق على باطل جماعة زكيهم عالم الغيب والشهادة فاذا اتفقوا على امر كشف عن كونه حقا
ويرد عليه ما اورد على سابقه وانها وردت في شان الائمة من ال محمد ع ويشهد لذلك الاية
اللاحقة عليها وهي قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر بل هو مصداق شاهد مع ان جميع الامة ليسوا متصفين بهذه الصفة بالضرورة فتعين
ان يكون بعضهم وهم الذين شهد الله بطهارتهم ولا سبيل لاحد الى انكار فضلهم وجلالتهم وكون
واحد منهم اعلم اهل زمانه واعرفهم بالاحكام الشرعية وعليه اتفاق كل الامة الا من تمسك بعنان
الجدل والعصبية حتى ان اجتماع الامة على الخطأ والضلالة محال فيكون ما اتفقت عليه كلمتهم

وارائهم حقا وصوابا، اما الثانية فواضح لاستحالة ارتفاع النقيضين واما الاول فلقوله ع لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وفي رواية حتى يجيء المسيح ثم الدجال وقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء
وقوله من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية ومن خرج من الجماعة قدر شبر خلع ربقة الاسلام من عنقه
وكونه متواترا معنى وان لم يكن كل واحد متواترا لفظا نحو سئلت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها ويد الله على الجماعة ولم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وعليكم بالسواد الاعظم والجواب بعد
تسليم تواترها او صحتها وحجيتها انها تدل على انهم لا يجتمعون على الخطاء والضلالة بالارادة والاختيار
لا انه لم يقع اجتماعهم على الخطاء اتفاقا ايضا كما هو مطلوبكم واين هذا من ذاك والجواب التحقيقي على ما حققه
من الامامية بعد تسليمهم ان دلالة تلك الاخبار على مذهبنا اوضح واقوى من دلالتها على مذهبكم بيانه ان
محصلها ان في كل عصر وزمان طائفة من الامة على الحق والحق معهم لا يفارقهم اذ ليس كل فرد
منهم بهذه المثابة قطعا وان حجية اجتماعهم وعدم خروج الحق من بينهم لدخول هذه الطائفة فيهم
لا ان اتفاقهم من حيث هو كاشف عن اصابة الحق وهذا هو الذي يدعيه الامامية من عدم خلو
زمان عن امام معصوم حافظ للشرع ظاهر مشهور او غائب مستور مبرهنا ببراهين قطعية مذكورة في
محله ويشهد لذلك خبر الثقلين الذي رواه الفريقان بطرق بلغت حد التواتر المعنوي او كاد وروده (?)
وهو قوله ع اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض ويجيء لهذا زيادة تحقيق وتوضيح وان شئت (?) انا نقول بمفاد تلك الاخبار ونعترف
بانه لو اجتمعت الامة على قول لكان حجة وصوابا لكن لا باعتبار اتفاقهم من حيث انه اتفاق
وان العصمة في اجتماعهم كما تقولون به بل لدخول من خصه الله من بينهم بالكرامة والطهارة ونص
العصمة وهو الذي اعترف بعصمته وامامته الامامية وقوله ورايه حجة سواء كان منفردا او منضما
الى الغير فانه صاحب الشريعة ورئيس الامة وليس سوى ما ذكر ادلة مزيفة اعرضت عن ذكرها خوفا من التطويل
مع ظهور جوابها واعلم ان الاظهر من تعريفهم وادلتهم ان الاجماع عبارة عن اتفاق كل الامة
ولا سيما اهل الحل والعقد منهم بل هو المصرح به في كلام جماعة منهم لكنهم تخلفوا عن قاعدتهم واصطلاحهم
وحكم جماعة منهم مثل ابن الحاجب والعضدي بحجية اجماع اهل المدينة فقط واخرى بحجية اتفاق ابي بكر وعمر وبعضهم

لا يضر

لا يضر خروج الشيعة من المجمعين فنقض ما قعدوه بكون اجماعهم اخص من اجماعنا مطلقا وعلى تقديرهم لكون الشيعة
بينهما عموما من وجه وعلى القاعدة فلو خرج من المجمعين من حكم بكفره كالغلاة والمجسمة على القول بان
التجسيم يوجب الكفر ومن فسق فسقا فاحشا كالخوارج بناء على ان خروجهم على امير المؤمنين
ع لا يوجب الكفر فهل يضر خروجهم في تحقق الاجماع ام لا اختلفوا على اقوال ثالثها اعتبار قولهم في
الاحتجاج عليهم لا على غيرهم اذ المشهور هو انه لو علم انه لو افتى واحد او اكثر بحكم وشاع بين الباقين ولم
ينكروا عليهم لا على غيرهم فان كان ذلك بعد استقرار المذاهب فليس بحجة ولا اجماع اتفاقا وان كان
قبله فقد اختلفت طوائف كلمة العامة فقال الجبائي والعضدي انه اجماع او حجة وعن بعض من الترديد
انه اجماع قطعي او حجة اي اجماع ظني وليس بقطعي على ما فسره به جماعة والمنقول عن الشافعي في احد قوليه
حجية وفي الآخر خلافه والمنسوب الى ابي هاشم هو الاول وقوام الشافعي وعن ابي علي الجبائي انه اجماع بشرط انقراض
العصر وهو المنسوب الى الآمدي وابن الحاجب في مختصره الكبير وعن بعضهم ان كان ذلك في غير عصر الصحابة
فلا اثر له وان كان في عصرهم فان كان فيما يفوت استدراكه كاراقة الدماء او استباحة الفروج
فهو اجماع وان كان فيما لا يفوت كاخذ الاموال فهو حجة وليس باجماع وعن ابن ابي
هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا ويسمون هذا الاجماع بالسكوتي واستدل
من جعله ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة فانه نقض
بانه ربما ليس يقدر على قائله حتى على الحق من الخوف كما انكر امرأة على عمر حين منع من المغالاة
في المهور فقالت ايعطينا الله حيث يقول وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس
افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وكما انكر عليه علي ع حين امر بجلد الحامل فقال ما جعل الله لك على
ما في بطنها سبيلا فحينئذ مثل هذا السكوت ظن الاتفاق بالحكم فيكون كظواهر الالفاظ الظنية وفي
يشمله دليل الشرع وبالجملة ليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالسياق وظواهر الاخبار فوجب
العمل به حجة والجواب ان احتمال عدم النظر والتوقف والمهابة وكونها تقية قبل انقراض العصر
ما ذكرتم واعلم ان الاكثر [illegible] ابن حجة كابي هريرة ان الفتيا تخالف [illegible] عن
عادة دون الحكم فان لكل من الحكام [illegible] راية فيتبع ولا كذلك [illegible] [illegible]

المفتي ويحق انه ليس هذا الاجماع المسمى بالسكوتي حجة قطعية ولا ظنية ولا حجية ووافقنا المعظم فيما نحن بصدده الا اعرف
مخالفا في ذلك وعليه كثير من محققي العامة لاحتمال ان يكون الساكت من اهل التصويب فيعتقد ان كل
مجتهد مصيب ولا يجوز الانكار عليه وان يكون سكوته لاجل التوقف في ذلك الحكم لتعارض الادلة عنده
فلا يجب عليه الانكار لعدم الحكم لديه وان يكون لاجل خوف الفتنة بالانكار او لكون القائل مهيبا لمن امر
التقية كما روى ان ابن عباس وافق عمر في مسئلة العول اولا واظهر الانكار بعده فسئل عن ذلك فقال
انه والله لكان رجلا مهيبا وان يكون المنكر من اهل الخمول فلم يشتهر انكاره او انكر ولكنه في بعض من يشفق
فذهب بسبب من البين ومع قيام هذه الاحتمالات لم يحصل الظن برضاهم فضلا عن القطع وعلى تقدير
حصول الظن لا دليل على حجيته فان من المحققين من لم يقل بالحجية فهو اشتباه فانه صرح فيها بعد ما
نقل الاجماع السكوتي ليس اجماعا ولا حجة لاحتماله غير الرضا ثم قال بعده اذا افتى جماعة ولم يعلم لهم
مخالف فليس باجماع قطعا الى ان قال وهل هو حجة مع عدم تمسك بظاهر من عقل او نقل الظاهر ذلك
نعم واين هذا من ذلك فتدبر حتى تعرف الفرق فانه واضح [illegible] لا دليل على الحجية [illegible]
فتدبر وبالجملة الاصل عدم دلالة السكوت على الرضا الا ما ثبت بالدليل واعلم انه اذا افترقت الامة او
الفرقة المحقة في مسئلة واحدة بحكم واحد ايجابا او سلبا فذلك اجماع بسيط لا يجوز لمن بعدهم مخالفته اتفاقا
اما على مذهبنا فلاستلزامه مخالفة المعصوم واما على طريقة العامة فلدلالته على حرمة مخالفة سبيل المؤمنين
واما اذا اشتملت على موضوع كلي واختلفوا فيها على قولين فصاعدا واستقر خلافهم وعلى انحصار القول
فيهم فيما ثبت [illegible] سواء قالوا في جميع الافراد بالايجاب او السلب او بالايجاب في البعض
والسلب في اخر فهذا هو الذي يسمونه بالاجماع المركب [illegible] يجوز لمن بعدهم او واحد منهم بعد موافقته
لهم احداث قول خارج عن الجميع ام لا سواء كان القول الحادث مباينا للكل او قولا بالتفصيل موافق
من الاقوال المتقدمة وبعبارة اخرى سواء رفع حكما متفقا عليه ام لا الاقوال ثلثة ثالثها التفصيل الذي
[illegible] ومثال [illegible] المشتري جارية البكر ثم وجد بها عيبا فقيل لا يردها او
الوطي [illegible] وقيل يردها مع ارش [illegible] لو كانت بكرا او ثيبا فالقول بردها
مجانا قول ثالث وخرق للاجماع ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجنون والجذام والعنن

والرتق

والرتق فيتقيد بعضه بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها والتفصيل وهو القول بالفسخ ببعض دون بعض قول ثالث
ومنها الجد مع الاخ فقيل يرث المال كله ويحرم الاخ وقيل يقاسم الاخ فالقول بحرمان الجد قول ثالث
ومنها النية في الطهارات الثلث فقيل تعتبر في الكل وقيل لا تعتبر في شيء منها فالقول بانها تجب في بعض دون
بعض قول ثالث ومنها وجوب السورة في الركعة الاولى والثانية من الصلوات الخمس اختيارا فقيل يجب في جميع
وقيل لا يجب في شيء منها فالقول بانه واجب في بعضها دون بعض او في احدى الركعتين دون الاخرى
قول ثالث ويحكى ان احداث القول الزائد على ما ثبت من القول وهو الذي عبر عنه الفقهاء والاصوليون
باحداث القول الثالث وخرق الاجماع المركب باطل بل هو اجماعي عندنا معشر الامامية على ما ادعاه جماعة ظاهرا
وصريحا وبلغ حد التواتر ونسبه بعض العامة الى بعض الشيعة من القول بالجواز فهو غلط كما قال [illegible] الا
ان يراد به البعض غير الامامية وكلام الشيخ والمحقق لا يدل على خلاف [illegible] في الصورة المفروضة وتنقله
[illegible] وبالجملة فالخرق [illegible] مستند على اصولنا مطلقا سواء رفع حكما مجمعا عليه ام لا لمخالفته اي مخالفة هذا القول او القائل
للمعصوم [illegible] قطعا اذ المفروض ان الامة او اهل الحق اتفقوا على القولين او الاقوال وعدم سواهما ولم يكن
احد منهم الا وهو قائل باحدهما فيقضي ان قول المعصوم [illegible] واحد منهما ولم يخرج عنهما وان لم نعلم بعينه
لكن نعلم [illegible] ان احداث قول خارج منهما ولو بطريق التجزية خروج عن قول المعصوم [illegible]
اصولنا وعلى اصول العامة فالدليل على البطلان لزوم خلاف وفاق الامة حتى في صورة التفصيل وذلك [illegible]
يجوز باجماعهم [illegible] ان القول الحادث ان كان مباينا للقولين او الاقوال كليا فواضح انه خالف
ما اجمعوا عليه او الكل حكموا ببطلان هذا القول مطلقا وان كان موافقا منهما بان قال في بعض افراد
الموضوع بقول بعض وفي البواقي بقول اخر [illegible] لان لكل من الفريقين حكم ببطلان هذا التفصيل
فيلزمه اتفاق الامة على بطلانه وهو ظاهر [illegible] الاتفاق على البطلان مختص بما [illegible]
العامة فالمسئلة محل خلاف عندهم فقال [illegible] بالجواز مطلقا والجمهور بعدمه كذلك ونسب الى بعض [illegible]
مع الاثر وجماعة من محققيهم على التفصيل فقالوا لا يجوز ان رفع القول الحادث حكما متفقا عليه كرد البكر
مجانا في المثال الاول والا اي وان لم يرفعه جاز كالفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض في المثال
الثاني واستدل الفضلاء المتقدمون عليه بان الاول [illegible] لانه اذا رفع المجمع عليه فقد خالف

الاجماع فلم يجز والثالث غير ممنوع لانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فيجوز ومثله بمثال وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل
مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او بالعكس لم يكن
ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا
عليه ولا يذهب عليك ان ما ذكره من الايضاح مصادرة وادعاء الاتفاق على جوازه ممنوع كيف والمسئلة المفروضة
محل خلاف مشهور فان الامة اذا لم تفصل بين مسئلتين في الحكم كالمثال المفروض وكونه فلا يجوز التفصيل
فيهما عند كثير من المحققين بل عده جماعة من باب خرق الاجماع المركب كما سيأتي وبالجملة قد اتضح في هذا القول
مع القول بالجواز المطلق مما مر فلا يحتاج الى البيان والتهذيب قال الشيخ ره في العدة اعلم ان الطائفة اذا اختلفت
على القولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في
ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان
المعصوم مع موافق معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم
وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لانه لا يجوز
ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذ قد علمنا دخول قول الامام
في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان نعين قول الامام الغاء
وتركه والعمل بمقتضى العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا
وذلك يجري مجرى خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الاخر فان ذلك يوجب التخيير في العمل وهذا القول
يقوى في نفسي وقال المحقق في المعارج اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين
معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام
معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع قال الشيخ تخيرنا في العمل بايهما شئنا وقال بعض اصحابنا طرحنا
القولين والتمسنا دليلا من غيرهما وضعف الشيخ هذا القول بانه يلزم منه طرح قول الامام قلت ويشكل
هذا ايضا بما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم وقال في المعالم بعد نقله اعتراض المحقق على الشيخ وكلام
المحقق ره هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله الآن ومنه في الكثر لا اعتدادا في قول الشيخ وهذا القول

في تحقيق عدم القول بالفصل وخرق الاجماع المركب

ليس

ليس بقوي عندي ره فلان الظاهر وحق القول بالاطراح فيما اذا لم يعلم دخول المعصوم في احد الفريقين
واحتمل خروجه عنهما جميعا كما هو المصرح به في كلامه والا فلم نعقل ان من يدعي التشيع يجوز اطراح اقوال علم دخول
قول الامام في جملتها واختيار قول خارج عنها ثم كيف قول مخترع يكشف عن عدم التشيع او عن عدم العلم بالدخول
او ثالث ومنه يتضح انه لو علم انحصار القول في الامة او الطائفة فيما بينهم لم يجز احداث الامامية قول ثالث
قول خارج عنه ولم يخرق هذا الاجماع مطلقا سواء طابق العقل او النقل واما في قول المحقق ره قلت ويشكل هذا
ينظر على قوله فلو تخيرنا لاستبحنا ره فلان الظاهر ان مراد الشيخ ره من التخيير هو التخيير في العمل لعدم القولين
وعدم دليل على تعيين احدهما انه قول الامام ويشهد لذلك تنظيره بالخبرين المتعارضين مع عدم المرجح لان
التخيير ح هو حكم الله الواقعي من قبل الفضل حتى يلزم ما ذكره من استباحة محظور المعصوم بل نقول ليس بيد المجتهد
الا ان يقول بالتخيير في العمل او اطراح القولين والرجوع الى مقتضى العقل والثاني باطل لاستلزامه القطع
بطرح قول الحجة فتعين الاول والثالث والتوقف ايضا لا يثمر في المقام بل لا يمكن اذ المفروض
ثبوت التكليف مع انه لا ينافي التخيير في العمل لكونه في الفتوى ومنه يظهر ما في كلام المعالم مضافا الى ان
عدم الوقوع على فرض التسليم لا يوجب السكوت عن تحقيق المسئلة ولا يهون الخطب الوارد على تقدير وقوعها
فان المسائل الفرعية في الفروع كثيرة التعرض لا بد للمستنبط من تحقيقها ثم لم يكتب عليه الاجتهاد فيها بالعقل
واذا لم تفصل الامة او الطائفة المحقة بين مسئلتين كما في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فمن قال
للام ثلث اصل التركة كما هو المنقول عن ابن عباس قال في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي اي البعد
وضع نصيب الزوج والزوجة كما عليه الصحابة قال فيهما فالقول بان لها ثلث الاصل في الزوج وثلث
الباقي في الزوجة كما حكي عن ابن سيرين او بالعكس كما حكي عن بعض التابعين قول بالتفصيل وكبيع
الغائب وقتل المسلم بالذمي فمن اجاز الاول اجاز الثاني ومن منع منع منهما فالقول بتجويز الاول
دون الثاني او بالعكس وكوجوب الغسل بالوطء في دبر المرأة والغلام فمن قال بالوجوب قال فيهما ومن
قال بالعدم قال فيهما فالقول بالوجوب في الاول دون الثاني او بالعكس قول بالفصل فلان نصت
على المنع من الفصل فلا يجوز الفصل قطعا لانه مخالفة للاجماع على المذهبين وان عدم النص فان
كان بينهما علاقة وعلم ان الطريق الحكم بحيث يلزم من الحكم باحدهما الحكم بالآخر كالمسئلة الاولى كان ذلك

بمنزلة النص على عدم الفصل فان المثال في الموضعين هو قوله تعالى فله الثلث وان علم العلاقة كمسألة الثانية
فالمنسوب الى جمع من العامة جواز الفصل والحق عدمه مطلقا اذا حصل العلم بعدم التفصيل لان الامام مع احد
الطائفتين قطعا فيلزم من التفصيل مخالفته مع انه مخالف للاجماع الا انه ايضا على هذا التقدير وهو غير
جائز اجماعا قاعدة اشتبه باب القول بعدم الفصل وعدم خرق الاجماع المركب هو العموم من وجه ولتمثيل
للتوضيح مثالا فنقول الاتفاق واقع مثلا على ان البول والروث مما يؤكل لحمه طاهر فلو قال قائل الاول
طاهر والروث نجس او بالعكس فهنا يصدق القول بالفصل ولم يصدق خرق الاجماع المركب الا على تأويل
بعيد وايضا الامامية يقولون بان قراءة السورة في الركعتين الاوليين من الفريضة راجح لكن بعضهم
يقول باستحبابها وآخر بوجوبها فلو قال قائل بحرمتها لكان خرقا للاجماع ولم يكن قولا بالفصل ولو قال
في المسألة المفروضة بالوجوب في بعض الصلوات وبالاستحباب في آخر لكان قولا بالفصل وخرقا للاجماع
معا واما احداث قول الثالث مرادف لخرق الاجماع ونسبته مع القول بالفصل كنسبته الى الخرق
وانما تعرضت لبيان النسبة لتوهم الترادف بينها فليكن على بصيرة من الحال تتمة اذا افترق الامة
في مسألة واحدة فرقتين فاخذ كل منهما بحكم مغاير للاخر فيها ثم ماتت احديهما او ارتدت فهو اي موت
احد الشرطين المختلفين في الحكم او ارتدادهم كاشف عن خطائهم فيما اختاروا من الحكم ودعى اصابة الباقين
وكون الحق معهم وفيهم على ما قرر عندنا معشر الامامية من ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم
حافظ للشرع مشهورا او مستورا فاذا انقرضت احدى الفرقتين او ارتدت علم ان الحق مع الاخرى
لوجود المعصوم فيهم واما العامة فقد اختلفت كلمتهم على ما هو الظاهر من كلام الحاجبي والعضدي فوافقنا
جماعة منهم الآمدي والبيضاوي وقالوا قول الباقين حجة معللين بانهم كل الامة وجميع المؤمنين
فيشمله ادلة حجية الاجماع وبعضهم خالفنا منهم الفاضلان المتقدمان بناء على ان الاكثر فقالوا
انه ليس باجماع لعدم صدق كل الامة وكل المؤمنين على الباقين بالقياس الى المسألة التي خالف
فيها الميت اذ قوله لا يموت بموت قائله فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة
وهو متحقق حين الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته واعترض عليه بان هذا مبني على اعتبار قول الميت
فيلزمهم ان لا يكون في اتفاق اهل العصر الثاني على مسألة بعد اختلاف العصر الاول اجماعا وهم لا يقولون

به

به وجه بمنع اللزوم لان قول الميت قد يعتبر فيما اذا خالف الباقين في عصرهم ويناظرهم ويطلع على ادلتهم
فلا يقدرون على الرد وقد لا يعتبر كما اذا كانت المخالفة في غير عصرهم او يحتمل رجوع المخالف لو وجد في عصرهم
وسمع ادلتهم وقوله بقول الباقين فوضح الفرق والحق ان ارتدادهم يكشف عن بطلان قولهم قطعا واما كاشفية
موتهم عن ذلك فمحل النظر على قاعدتهم وان كان الظاهر هنا ذلك ايضا فتأمل واعلم انه اذا اختلفت الامة
على قولين لا يجوز على اصولنا التبادل بان يختار كل منهما مذهب الاخر والدليل على ذلك دخول المعصوم في احد
الطائفتين قطعا وهو يمنع التعاكس اي رجوع كل منهما الى مختار الاخر اذ يمتنع رجوع المعصوم عن قوله كنفي الاجتماع على
الخطأ المستفاد من قوله لا تجتمع امتي على الخطأ فانه يدل على عدم جواز ما ذكر لجنسية اللام اي تمام الخطأ فانه انما ان
يكون للعهد الخارجي او الذهني او الاستغراق او الجنس والثلثة الاول باطلة لعدم المعهود واتفاق وقوع اللغوية والا
بالجميع على الشاذة وعدم مصدق على الثالث اذ ليست الامة من الامام اجتمعت على كل فرد من افراد الخطأ حتى يثبت
بنفيه عن هذه الامة مزيتهم واختصاصهم بتلك المزية فتعين الرابع ومع كون الجنس لتعليق الحكم بقول يثبت
اجتماعهم على الخطأ لان رجوع كل منهما الى مذهب الاخر اما ان يكون رجوعا من الصواب الى الخطأ الا ان جميع
او بالعكس وعلى التقديرين يكون كل منهما في برهة من الزمان على الخطأ وبتقرير واضح ما دامت احدى الفرقتين
على الحق لابد ان يكون الاخرى على الباطل لاستحالة اجتماع النقيضين فاذا رجعت الاخرى الى الحق صارت
الاولى على الخطأ فثبت بالضرورة لزوم اجتماع كل الامة على جنس الخطأ وعلى ما حقق فلا يلزم من نفي الاجتماع على الخطأ
الحق ومحله اي محل الخطأ واتحاد زمانه ايضا اذ اللازم منه نفي الاجتماع عليه مطلقا سواء اتحد الزمان والمحل معا
كالاجتماع في عصر على شرب الخمر او اختلفا كان يقول بعض الامة في عصر بجواز ذلك ثم قال الباقون في عصر
المتأخر بجواز القتل بالسيف فلا او اتحاد الزمان مع اختلاف المحل او بالعكس وفي جميع الصور يتحقق اجتماع
الامة على الخطأ ولا لكنه في بعضها تحقق في زمانين وبهذا الكلام يثبت من جنسية الخطأ وعدم لزوم اتحاد الزمان
والمحل يلوح الاجتماع على ما اعتقده الامامية بالهام الله وهدايته من عدم خلو العصر مطلقا عن معصوم في كل
حكم له في جميع الازمان لصدق الامتناع اي اجتماع الامة على جنس الخطأ لو خلا زمان عن المصيب الا كل واحد
منهم يكون مخطئا في بعض الاحكام على فرض عدم المصيب ولو في مسألة مشتغلا بتدريسه ولو في مسائله وليس
هذا الا اجتماعا على جنس الخطأ مع نفيه بالنص المذكور ويؤيده دعم عدم خلو زمان التكليف عن المصيب

وقوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة فان المستفاد من ظاهره ان سبب عدم اجتماع الامة
على الخطاء انما هو دخوله في المجمعين كما هو مذهب الامامية وان الامة فالقول على مذهبهم بجواز ونسب ذلك الى اكثرهم
لعدم صدق الاجتماع على الخطاء مع تعدد وان كان ظاهرا قال الشارح المدقق ومن العجيب من المتكلفين انهم اوردوا
هذين الخبرين في كتبهم الاصولية لاثبات حجية الاجماع من حيث هو وصرح بعضهم في الاول بان اتفاق المخالف
غير معتبر في الخطاء بل ليس الازيد في هذا القول على الاكثر فيما منهم ما يكره ته من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم
وهم بالشكوك فتشنيعهم على الامامية بانه يلزمهم ان لا يكون الاجماع حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم
وارد عليهم وهم غافلون وهذا الكلام منه ره وان كان طريقا حسنا لكن للمناقشة فيه مجال لكون دلالة الخبر
الاول على عدم جواز التعاكس مع الاغماض عن الاعتراف بوجود المعصوم في الامة ووجود المصيب في جميع
الاحكام في جميع الازمان فتدبر فصل اعلم ان اعتقاد الامامية بل جماعة من غيرهم من الشيعة كالزيدية ان اجماع
اهل البيت اعني عليا وفاطمة والحسن والحسين حجة بل الحجية قائمة بقول كل واحد منهم لثبوت عصمتهم وحجية
كلامهم وقد مر ان مدرك حجية الاجماع عليهم الا دخول المعصوم ع وهذا مما لا ريب فيه بل ضروري عندنا لا يحتاج
الى اقامة الدليل عليه لكن العامة خالفونا في ذلك وقالوا بعدم حجية اجماعهم فضلا عن عصمتهم عترته
وانهم كغيرهم من المجتهدين في جواز الخطاء عليهم وبان ادلة حجية اجماعهم لا يكاد تنتهض قول الحاجبي
والعضدي لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم وقول الرازي اجماع العترة ليس بحجة فاضطررنا لذلك
الى البحث عن حجيته واقامة الدليل عليه فنقول هو حجة لآية التطهير وعليها ان نثبت شان نزولها
ووجه دلالتها على المطلوب اما نزولها فيهم ع فهو متواتر وواضح بين المفسرين من الفريقين بل عليه
اتفاقهم وورد بذلك اخبار كثيرة عن اكثر رواة الفريقين بطرق عديدة روى الثعلبي وغيره
كاحمد بن حنبل والطبري عن ابي سعيد الخدري وهو من اعاظم الصحابة منسوب الى خدرة وهو حي من
الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت هذه الآية في خمسة فيّ وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل في مسنده انها نزلت في هؤلاء الخمسة من
طرق متفقة المعنى وان اختلفت الالفاظ وروى احمد ايضا في مسنده عن انس بن مالك ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى الفجر ويقول الصلوة يا اهل البيت انما

في حجية اجماع اهل البيت

يريد

يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ورواه امامهم الثعلبي في تفسيره بسبع طرق وقال الحاكم
ابو عبد الله البيع النيسابوري في المستدرك على الصحيحين هذا حديث صحيح الاسناد على شرط مسلم وروى ابن عبد البر
في الاستيعاب عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت ام سلمة
فدعا النبي صلى الله عليه وآله فاطمة وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انت على مكانك وانت
على خير ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال
خدمت النبي صلى الله عليه وآله نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى يأخذ بعضادتي باب علي ع فيقول
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول فاطمة وعلي والحسن والحسين ع وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ثم يقول
عليه السلام الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى
مصلاه واما كيفية دلالتها فهي ان لام الرجس اما ان يكون للجنس او للاستغراق او للعهد الخارجي
او الذهني وليس هنا رجس معهود حتى ينصرف اليه الفاظ ويحمل على الذهني يستلزم الالغاء بالحمل
مع عدم الفائدة والمقصود منه والاستغراق وان استلزم المطلوب الا ان في دلالة اللفظ عليه كلاما
فتعين الاول مع انه الاصل في الالف واللام عند جمع من المحققين وقد ثبت عقلا ان نفي الماهية
والجنس نفي الكل واعلام جزئياته المندرجة تحته من الخطاء وغيره فان الخطاء اشد الارجاس وان قطعنا
النظر عن الالفاظ فلو ثبت شيء من جزئيات الرجس حال ارتفاع ماهيته لزم وجود الكل بدون
الجزء وهو ممتنع ضرورة فاجماعهم على الخطاء اما ان يكون ممكنا او لا فان كان الثاني فيلزم الحجية ابدا
وهو ما يقوله الامامية وان كان الاول يكون رجس نفاه الله تعالى عنهم بهذه الآية على وجه المبالغة
واستعمال التأكيد وهي انما الدالة على الحصر ولام التأكيد ولفظ الاذهاب الدال على الازالة بالكلية
المشعر بان النفي بان هذا الاذهاب وقع على وجه الاتم والاكمل فخرج من طوق
البشر لا يصير متعلقا للتكليف فان البشر لا يقدر على ان يزيل عن نفسه طبيعة المعصية بالكلية
بحيث لا يصدر عنه معصية مطلقا بل هو امر موهوب مفاض من مبدا الفياض يعطيه ويفيضه
على من يصطفاه من عباده وهو القوة التي يعبر عنها بالعصمة ويدل او يعبر عنها بروح القدس وتحتي

بلوغ الذي يستلزم نفيه نفي جميع جزئياته والمضارع الدال على الدوام والاستمرار وتقديم الظرف على المفعول
الدال على الحصر كمال الاهتمام بشأن المخاطبين والتعبير باهل البيت لا بالاسم تعظيما وتكريما وتشريفا والنداء على وجه
الاختصاص مع حذف حرف النداء المشعر بالتعظيم والاتيان بالتطهير الدال على التنزيه من كل الادناس على وجه المبالغة
ولا سيما بملاحظة المطهر وتأكيده بالمصدر رفعا لتوهم المجازية او ارادة بعض الافراد او بعض الحالات ونحوها
وما قيل من انا لا نم ان الخطأ الاجتهادي رجس حتى ينفى بالآية [illegible] ان عدم ترتب الاثم عليه لا يخرجه عن الرجس
بالنفس الامري والمنفي بالآية هو ماهية الرجس كما عرفت فيعم الكل واما ما قيل في الجواب ولو سلم عدم شموله
فالكلام في الحجية ونحن ان قول المجتهد المخطئ حجة على مقلده كما اعترف به ذلك القائل فيتم المطلوب و
يسقط الاعتراض ولا يخفى وهنه للزوم ان يكون قول شخص مثلا من المجتهدين اذا اتفقوا على حكم
في مسئلة اجماعا وحجة على الغير وهو كما ترى لكن يحتمل ان يكون الامر بالتأمل في كلامه اشارة اليه والقول
بان الارادة لا تستلزم الفعلية فهو خرافة من الكلام فانه مع الاغماض عن ابتنائه على ان الارادة تستلزم تخلف
جواز العجز ولزوم البداء على الله سبحانه وهو قطعي البطلان كالانواع والتفصيل موكول الى محله وبالجملة
فهو قياس للمخلوق بالخالق جل شأنه واورد عليه الآلوسي وغيره بان سوق الآية يدل على ان المراد
باهل البيت هو الازواج فان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن حيث قال تعالى وقرن في بيوتكن ولا
تبرجن تبرج الجاهلية الاولى الى ان قال واذكرن ما يتلى في بيوتكن غاية ما في الباب ان يكون المراد
هم مع الازواج اما اختصاصهم بها او عمومهم فلا وتذكير الضمير لا يمنع من ارادة الازواج معهم للتغليب
نعم هو مانع عن قصر الخطاب عليهن ويؤيده ما روي عن ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من
اهل البيت قال بلى ان شاء الله والجواب ان هذه الرواية اعني رواية الثعلبي وغيرها عامة وقد ذكر التطهير
اعني ضمير عنكم ويطهركم في الآية واشارته اليهم اي الى الاربعة المذكورة بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي وفيما سيأتي من خبر احمد بن حنبل
فاذهب عنهم الرجس الى آخر ما مر فيما رواه الترمذي عن عمر بن ابي سلمة عنه صلعم واخراجه لام سلمة رضي
عنها منهم وفيما سيأتي من خبر احمد بن حنبل حيث قالت وانا معهم يا رسول الله فقال انت على مع انها من افضل ازواجه
مكانك وانت على خير جميعها شواهد صدق على انهم هم المراد من اهل البيت المطهرين في الآية لا ازواجه
كما توهم فان دلالة الرواية على المطلوب ظاهرة ولو كان المراد من اهل البيت الازواج لقال عنكن ويطهركن

ولا وجه للتغليب لانه مجاز لا يصار اليه الا بدليل وليس ما الدليل على العكس في غير من وقع الاتفاق على دخولهم
وهو فاطمة كما عرفت مع ان في جواز التغليب بالقياس الى الازواج هنا نظرا لان ازالة الرجس بالكلية يقتضي
العصمة وهي منتفية عنهن بالاتفاق على ان المطلوب يثبت بذلك ايضا وما قيل من ان المتفق هو حجية
اجماع المجموع من حيث هو ولا يلزم منه حجية اجماع بعضهم ففيه مع انه خلاف ظاهر الآية اذ الظاهر منها اذهاب
الرجس عن كل واحد لا عن المجموع انه مناف لمقتضى الاخبار المذكورة فلا عبرة بايهام سوق الكلام قبلا
وبعدا ان المراد بهم الازواج فان الخروج عن حكم الى آخر كثير الوقوع في كلام العرب وفي القرآن ايضا والاعتراض
والاقتضاب من محسنات البديعية المعتادة للعرب معروف عند البلغاء والفصحاء ولا سيما اذا كان هناك
مناسبة كما نحن فيه وقد يزيد ذلك بيانا ما روى محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم بن الحجاج النيسابوري في صحيحيهما عن
عائشة قالت خرج رسول الله صلعم ذات غداة وعليه مرط بكسر الميم وسكون الراء اي صوف او خز مرحل
بالحاء المهملة اي فيه تصاوير رحال الابل وروي بالجيم اي فيه تصوير المراجل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله
ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وروى احمد بن حنبل في مسنده عن ام سلمة ان النبي صلعم كان في بيتها فاتته فاطمة ببرمة اي قدر من حجارة
فيها حريرة اي طعام يطبخ من الدقيق واللبن فقال لها ادعي زوجك وابنيك فجاء علي والحسن والحسين
فجلسوا يأكلون من تلك الحريرة فانزل الله تعالى هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلعم فضل الكساء فغشاهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء اي رفعها اليه و
قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي البيت
وقلت وانا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير انك الى خير وهذا المضمون رواه الترمذي والثعلبي والحميدي
وغيرهم بطرق عديدة بلغت حد التواتر المعنوي بل [illegible] ومن هنا يعلم ان ما روي انه صلعم قال في
جوابها بلى بعد الاغماض عن سنده ودلالته لا يكافئ تلك الاخبار الكثيرة المعتبرة الصريحة قال الشيخ
ابو داود فقول الاكثر والبيضاوي واشارته بقوله اللهم الى ظاهر في انه غير الرواية الثانية عن احمد بن حنبل والظاهر
انها واحدة كما يظهر لمن تتبع الاخبار وقول [illegible] المغايرة وعدم تعددها ورود [illegible] وكما باب
الحجية [illegible] قول الشيخ في هذا المشهور المستفيض لو لم نقل بتواتره المعروف بخبر الثقلين

إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترة أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
رواه أحمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ فإن أحمد رواه بست طرق ومسلم في صحيحه
كذلك والحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين وفي الجمع بين الصحاح بطريق والثعلبي في تفسيره على ما حقق والتقريب
أنه قرن العترة الطاهرة بالكتاب الله المتفق على حجيته وسوى بينهما في أن التمسك بهما يوجب عدم الضلالة
دائما وحكم بالتلازم بينهما وعدم الافتراق إلى يوم القيام وهو صريح مع الإضافة ولو قليلا في حجية إجماعهم
وحقيقته وإلا لكان باطلا والتمسك بقولهم وإجماعهم ضلالا لا محالة لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو مما يكذبه هذا
النص لا يقال قضية الواو أن مجموعهم حجة أو أن النص مع الكتاب لا منفردا كما هو مطلوبكم هذا غير ضار لأنا نقول أن
الخبر يدل على التلازم بين قولهم والمستفاد من الكتاب فإجماعهم كاشف عن مطابقة الكتاب مصرف فلئن تخلف
مع وح لو كان ظاهره مخالفا لقولهم لا بد لنا من تأويله لكي يطابق القول فإنهم أعرف بتأويل القرآن وتنزيله ومراد
الله سبحانه عما مر وشيئا أو بالعكس حتى لا يلزم التخلف والافتراق المستلزم لتكذيب النبي مع أنه لو تم ما ذكرتم لزم أن
لا يكون القرآن وحده حجة وهو باطل اتفاقا وما روي من قوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله
في حق عائشة خذوا ثلثي دينكم عن الحميراء على تقدير ثبوته لا يكافئ ما مر من الأخبار لكثرتها واستفاضتها و
اشتهارها وتسليم الفريقين مع أنه يحتمل أن يكون المراد جواز الاقتداء بهم إذا لم يكن قولهم مخالفا
لقول العترة أو أن اجتهادهم وتقليدهم لغيرهم من المقلدين حجة على أنه لا يضرنا في مطلوبنا فإنه يدل على أن قول
علي وحده حجة فضلا عن موافقة الحسنين وفاطمة معه والحديث قد ورد في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم مثله
إلى مثل ما روي عن أحمد بن حنبل وفي آخره زيادة وهي قال حصين ومن أهل بيته يا زيد أليس نساؤه
من أهل بيته فقال إن نساءه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده أي بعد النبي وفي هذا تصريح بأن
زوجاته وإن عددن من أهل البيت لغة لكن المراد من أهل البيت المذكور في الحديث غيرهن فيكون المراد
ما ذكرناه من الأربعة المعصومة أو هم مع أولادهم المعصومة إذ لا قائل من أهل الإسلام بغير ما ذكرنا ولا قائل ظاهرا
بأن المراد من أهل البيت المذكور في الحديث الزوجات واتفقوا على أن المراد منهم ما قلناه وروى
الحاكم في المستدرك على الصحيحين وحكم بصحته عن أبي ذر وهو آخذ بباب الكعبة قال من عرفني فقد عرفني
ومن أنكرني فأنا أبو ذر سمعت النبي يقول ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى

ومن تخلف عنها هلك وفيه أيضا عن عبد الرحمن بن عوف أنه قال خذوا عني قبل أن تشاب الأحاديث
بالأباطيل سمعت النبي يقول أنا الشجرة وفاطمة فرعها وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها والشيعة ورقها
وأصل الشجرة في جنة عدن ودلالتهما على المطلوب واضح ولا سيما الأول ومما يؤيد ذلك أيضا أي حجية إجماعهم
الأول أنهم ما هبط الوحي إلا في بيوتهم مصاحبين للنبي في جميع الأحوال والأوقات حتى حال هبوط
الوحي ولا أقرب إلى الغيب والثاني أن فيهم باب مدينة علم النبي للخبر المشهور المستفيض عنه أنا مدينة
العلم وعلي بابها والثالث حديث المنزلة المشهور بين الفريقين أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه
لا نبي بعدي رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ولا ريب أن قول هارون حجة فكذا قول من له منزلته
فإنه لم يستثن من العموم إلا النبوة والرابع أنهم أخص الخلق به وأقربهم إليه وأفضلهم لأنه وأن عليا
نفس النبي كما يقتضيه عشرا أي من جميع ذلك آية المباهلة وهي قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم
فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين
فإن المفسرين من الفريقين قد أجمعوا على أن المراد بأبنائنا الحسن والحسين وبنسائنا فاطمة وجميع الشيعة وأكثر
العامة على أن المراد بأنفسنا هو علي ولا ريب أنه هو المراد إذ لا يجوز أن يكون المقصود به النبي لأنه
لأنه الداعي ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه على أن معيتهم وارتباطهم تواريخهم نقلوا الحكاية وذكروا
أن النبي جاء محتضنا الحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول إذا أنا دعوت
فأمنوا ويؤيده ما صح عنه على ما ادعاه في الجمع أنه سئل عن بعض أصحابه فقال إنما سألتني عن الناس
ولم تسألني عن نفسي وما روي أنه قال لبريدة الأسلمي يا بريدة لا تبغض عليا فإنه مني وأنا منه إن الناس
خلقوا من شجر شتى وخلقت أنا وعلي من شجرة واحدة وروى الزمخشري بإسناده عن رسول الله أنه
قال فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والأئمة من ولدها أمناء ربي وحبل ممدود
بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى إنما أنت منذر
ولكل قوم هاد عن ابن عباس أنه قال لما نزلت هذه الآية وضع رسول الله يده على صدره وقال
أنا المنذر وأومأ بيده إلى صدر علي فقال وأنت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وخبر الطائر
المشوي من النبي مشهور بل متواتر بين الفريقين فإنه قال اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي في

عليه السلم وروى الجمهور في الصحيحين واحمد في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس انه قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا
الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة
يستلزم الامامة وروى سفيان الثوري عن الحرث عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال هم محمد وعلي
وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين وروى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا
فضله سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال تبارك وتعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم ومنها خبر غدير خم الذي اعترف
بتواتره اكثر الخاصة وجل العامة الدال على خلافته وامامته وحجية قوله وفعله وتقريره كالرسول وهو قوله من كنت مولاه
فهذا علي مولاه والكفر بتواتره تعصب وعناد الا انه يوجب علم تواتره في الواقع وهو كما ترى يدل على افضليته من ساير
الامة بل هي مما لا ينكره احد في مقام الانصاف وعدم الدلالة على الاكفر فاني سمعت الخطيب بمكة المعظمة يوم الجمعة في خطبته
يستشهد من اهل مكة من العلماء وغيرهم وهم زادوا على اربعين الف رجل ظاهرا انه قال وصى علي افضل امته بعده علي
بن ابي طالب بقول النبي افضل امتي بعدي علي بن ابي طالب وبالجملة فالاخبار الواردة في فضائلهم ومدائحهم من اهل النقاش
اكثر من ان تعد وتحصى بل لا تحويه الصحف والدفاتر ويعجز عن احصائه الاكابر والاصاغر ولشهد لذلك كلام افضل الاوائل
والاواخر وهو ما رواه الفريقان عن ابن عباس انه قال لو ان الاشجار اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس
كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب وعلى هذا فهم عليهم السلم ابعد من الخطأ ممن سواهم بل يستحيل الخطأ عليهم واحق
باقتفاء اثرهم والاهتداء بهديهم والاقتباس من انوار علمهم ومتابعة اقوالهم وافعالهم ومن ثبوت حجية اجماعهم لزم
ثبوت حجية اجماع ساير الائمة المعصومين للتلازم ولقد خرجنا في هذه المسئلة بهذا التطويل ودارج من الاختصار
على التقصير عن ترك الايجاز وحسن الاختصار مع مطلوبيته في اغلب الموارد ولا سيما اذا كان المطلوب منزلا منزلة
الشمس في رابعة النهار ولكن قد عرفت مع ذلك انكار بعض من يعتد به اقراره وانكاره فلا بد من رعاية حق
وبيانه فانه احق ما يحتج لا يضر الاختصار انه يخرج من اليد في مثل هذه المقامات عنان الاختيار على انه نقل عن ابن الحاجب انه قال
بعدم حجية اجماع اهل البيت ان اجماع اهل المدينة حجة مطلقا ونسب ذلك الى مالك وحمل بعضهم قوله ذلك على ان
روايتهم مقدمة على رواية غيرهم واحتج على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع

دون غيرها بحيث ان كل ما يكثر وجوده فاجماعهم فيه حجة كالامور المذكورة والا فلا واحتج بان المدينة فاضلة بان
اجماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الاخيار لا يكون الا عن راجح ولو قيف انهم لقطع الا انه
ممنوع ان يكون متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض وعلى هذا لا يكون اجماعهم حجة فلذا انا نقول
العادة قاضية باطلاع الكل حتى يرد ذلك بان نقول باطلاع الاكثر وهو يكفي في تتميم الدليل بان يقال اذا وجب اطلاع
الاكثر امتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينة احد ولا يكون ذلك الاكثر غيرهم والاحتمالات البعيدة لا تنافي الظهور وبانها
مهبط الوحي ومجمع الصحابة وقلما يتحقق خروجهم منها وعنوا ايضا فكانوا اعرف من غيرهم بقول النبي وفعله
وتقريره ولذا اذا تفرقوا في البلاد ثم اجمعوا الى اجماعهم حجة واستدل ايضا بقوله ان المدينة طيبة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبيث فينفى عنها واشد خبر ما في هذه الادلة من الوهن والضعف ولا سيما
مع ما ورد في شانهم من قوله تعالى وممن حولكم من الاعراب منافقون ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم
نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم والرواية على فرض تسليمها لا تدل الا على افضلية المكان
دما على شرافة الملعوم فلا يدل على انا نعلم بوجود الباطل فيها بين الباطل فيها وان ذكرنا في هذه المسئلة مع وضوح فساد
لملاحظة كمال الفصاحة ونهاية مروتهم فترى انهم كيف الفضوا وشنوا خلاف الواقع وكبد نفس الامر وقالوا
بحجية اجماع من ورد في شانهم هذه الاية الشريفة بل قال بعضهم بحجية اجماع الشيخين فقط وبعدم حجية من ورد
في شانهم اية التطهير وغيرها مما قال ما ورد من النبي في شانهم وقد عرفت قطرة من بحاره فاعتبروا يا اولي
الابصار فصل ما اقيم البرهان على حجيته فهو الاجماع المحصل واما المنقول فان كان متواترا فلا ريب
في حجيته كالخبر المتواتر وان كان بخبر الواحد فالمشهور بين العاملين به انه حجة وهو الاظهر بل لم نقف على
مخالف في ذلك من احد سوى ما حكي عن الغزالي وبعض الحنفية فانهم قالوا بحجية المنقول بالتواتر منه دون الاحاد
مع قولهم بحجية خبر الواحد لنا اشتراك الدليل الدال على حجية خبر الواحد بينهما فان المخبر به اعم من ان يكون
احد عاما او غيره وكما يجب العمل بغيره يجب العمل به ايضا بل يمكن ان يقال هو اولى بالقبول لانه خبر عادل
مسند واستدل الحاجبي والعضدي على حجيته بدليلين الاولوية بمعنى انه اذا وجب العمل بما نقل بخبر الواحد
من غير الاجماع فالعمل بالاجماع المنقول به اولى لقطعية دلالته وان كان سنده ظنيا دون الخبر فان
دلالته ايضا ظنية ففيه ضعف واحد وفي الاجماع ضعف واحد فهو اولى بالتعبد والقبول وفيه نظر لمنع قطعية

في حجية الاجماع المنقول

نعم اجماع لانه يمكن ان يراد بما فهم المدعى منه راى الحجة وكلام الشارع بالتجوز بالتخصيص وغيره وهو حمله على الحقيقة هكذا
وتركه مجازيته وفيه بحث اذ المفروض ان المدعى ثقة وتوثقه وعدالته يدعى العلم بحكم الله الواقعي ولو كان المستند مجملا
لما ذكرها ادعى العلم بل الظن والا لكان مدلسا وهو خلاف الفرض فنعم يمكن ان يقع لبعد عهد المدعى يعارض ادعاها
علمه بان حصول العلم له مستبعد جدا فلم يثبت الاولوية والعقول هنا انه عليه والكن تمكم بالظاهر اي بما يفيد
الظن وافادته اي الاجماع المنقول له اي للظن ظاهر فيكون حجة وفيه اذا اي افادته الظن معارضته ببعيد
الاطلاع اي اطلاع الناقل عليه اي على الاجماع والاتفاق ارائهم لانتشارهم في الاماكن ف وخمول بعضهم اوكونه
في مكان لم يمكن فيه من اظهار الحق ولو فرض اطلاعه على راي كل مجتهد اجمالا او تفصيلا فبعيد اطلاعه على ثباته
على رايه وعدم عدوله عنه حال النقل وما قاله العضدي وقد يمنع افادة هذا الاجماع الظن لبعد اطلاع الناقل
على اجماعهم دون غيره كما نقلناه عن احمد فانه قال من ادعى الاجماع فهو كاذب فيرد عليه منع الملازمة وفي انه
ولبعده ايضا ممنوع الملازمة للحجية قالوا اثبات حجية الاجماع المنقول بما ذكر من الادلة اثبات اصل عظيم
من الاصول بالظاهر وليس بقاطع والقطع معتبر في الاصول فتعين في جواب اثباته بالظواهر لا يقدح في ثبوته
واتفق كثبوت الشريعة وهي اعظم الاصول لان ما ثبت به من الاحكام الشرعية اريد بكثير من غرائب من
الادلة بل الشرعية بينها وما ادعت من اعتبار القطع في الاصول مطلقا ممنوع وان اعتبره جماعة كيف وكثير من
مسائلها مما ليس له بد من الظن كالمسائل اللغوية بل اكثرها كذلك بل لم نقل جميعها ثم ان هيد خبرك بتعريف الاجماع
موقوف ان الشهرة باي الاصحاب لا يكون اجماعا لعدم صدق حده عليها ولكن قد يتوهم من يجوز تسميته
المشهور في الفتاوى اجماعا عند الاستدلال على المسائل على ما حكاه الشهيد وغيره وربما الحق الشهرة به اي بالاجماع
وقربه الشهيد في الذكرى حيث قال والحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد الملحق اللحوق في الاجماع فهو ممنوع
وان اراد اللحوق في الحجية فقريب لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدمه والقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان مشهورا او الرواية او الفتوى انتهى وهو مردود
بما قاله في المعالم من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بما لا يظن الا بحجة ودليلا وليس انحصار
على الظنون واما قوله ان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن الا انها حاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده
وان اكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والده ره في كتاب الرعاية

والذي

الذي العمدة في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشؤوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس سره
وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابو فراس
ان الحمصي حدثه انه لم يبق في الامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر
ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين فعنده يظهر بادنى تامل وبه ما قال بعض الافاضل
ودعوى التقليد على العلماء الاعلام مما لا ينبغي ان يصغى اليه وليت شعري كان … يقلدون غيرهم كالعوام فاذا كانوا
ينازعون الشيخ والسيد وغيرهما ومن تتبع احوالهم واقوالهم عرف ذلك وكفاك شاهدا ضمنا ابن ادريس مع الشيخ
مع قرابته ونسبته اليه ثم ليت شعري اي قول من اقواله يقلدون واي مذهب من مذاهبه كثيرا ما ان
له في كل كتاب مذهب جديد بل ربما كان في كتاب واحد له مذاهب عديدة مع ان النقض والابرام عليه من كل من
تاخر عنه موجود وحسبي ان الله كيف يكون مجرد التقليد على المجتهد وهم يفتخرون على اجتهادهم يعتقدون ما يرون
الناس بالبرودتهم لانفسهم ولو فرض انهم لم يبلغوا درجة الاجتهاد وكانوا مقلدين مع انه خلاف الفرض
فكيف يجوز للعلماء الاعلام والفضلاء النقاد الفخام كالفاضلين والشهيدين واضرابهما نقل فتاويهم
في كتبهم والاعتداد بخلافهم ووفاقهم والاستدلال بها … لكلام الحمصي والسيد على ما ذكره وصلاح ورام وزهده
ذكره عبادته شغله عن تحقيق امثال ذلك وبالجملة فنقوله بامثال هذه الامور يستلزم التفسيق من عدة من عدالة
من المسلمات بل من البديهيات والعجب ان الشارح ره اراد كيف غفل عن هذه المقالة وتبع صاحب المعالم ثم الحكم

في ان الشهرة حجة ام لا

اذا اتفقت كلمة الكل فهو اجماع وان اتفق قول الاكثر فان بلغ الكثرة حدا يؤذن معها الى المخالف فهو الشهرة
فان حصل العلم منها براي المعصوم فهو اجماع ايضا وان لم يحصل فهل هي حجة يتبعها ام لا قولان اختيار
المشهور العدم وحكى في الذكرى عن بعض الاصحاب القول بالحجية وقربه كما مر وتبعه في ذلك شرذمة من المتاخرين
كالمحقق الخوانساري وابنه الفاضل جمال الدين وقد بالغ العلامة في الاستدلال عليها في مواضع من كتبه وحكي الاول
لنا على ذلك وجوه من الادلة منها اصالة حرمة العمل بالظن الا ما ثبت حجيته بالدليل والقدر المتيقن المثبت

بالاجماع المسلم بينهما وبين الخصم هو الظن المستفاد من ظاهر الكتاب واخبار الاحاد وادلة الاصول العقلية والاستصحاب
وان لم يخرج عن الاعتبار من اخرين وحجية ما ليس باعتبار افادتها الظن بل من باب التعبد ولذا لم تقم مقتضاها
على التحقيق ولو لم يفد الظن ما لم يعارض بالمثل او الاقوى بل بعض من قال بحجية ظن المطلق صرح بان الاستصحاب
والاصول العقلية حجة ولو لم يفد الظن نظرا الى الدليل بل مدار عمل كلهم ليس الا عليه فبقي ما سواها تحت الاصل وانسداد
باب العلم لا يوجب فتح باب مطلق الظن لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها وهي ترتفع بما ذكر فلا يحتاج الى غيره
ما لم يثبت الانسداد وباب العلم يوجب انفتاح طريق الظن مطلقا لعدم المرجح لانا نقول استلزام التكليف بما لا يطاق
يوجب جواز العمل بالظن في الجملة ما لم يكن ظنه واذا اقيم الدليل على جوازه في ضمن بعض افراده الراجح فلا يحتاج
الى غيره ولا يلزم ترجيح بلا مرجح ويكفينا كون المذكور من المسلمات ولو عند الخصم مضافا الى ما مر من الادلة
على الحجية والكثير التقليد بجواز الواحد من بعض القدماء وادعاء الاجماع الشيقة عليه فقد مر الجواب [illegible] حجية
مع انه غير خفي على المتتبع الماهر ان الاخبار الاحاد واشتهر العمدة في اثبات الاحكام الشرعية ليس بسبب
حجيتها لانسداد باب العلم بل هي كانت حجة مطلقا وكان هذا الطريق طريقا مسلوكا [illegible] في جميع
الازمان والاحوال كما مر اليه الاشارة سابقا ومنها ان المشهور عدم حجية الشهرة فلو كان حجة لزم
من وجودها عدمها واعتبارها بالقياس الى غيرها ليس اولى من اعتبارها في نفسها بل الامر بالعكس فاعتبارها
مطلقا يوجب التناقض وفي بعض الموارد ترجيح بلا مرجح والمنع من كون المشهور عدم حجيتها منع لما هو واضح
بثبوته اذ المشهور في الماضي والحال ان المشهور عدم حجيتها مع انا سنبين ما يثبت هذا الملازمة وما فيه
في الجواب من ان الشهرة التي يدل على عدم حجيتها الشهرة عند الاصوليين ولا منافاة بينه وبين كونها
حجة في الفروع لما دل على حجية الظن مطلقا عند انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل ووجه الفرق اشتهار
المسألة الاصولية على وليس عقيب [illegible] القدح فيه وهو عدم الاطمينان على الخطأ في الاصول وذلك لا يقاوم
ما دل على حجية الظن والظن الحاصل بصدق ما [illegible] في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قولهم بعدم
جواز العمل بالمشهور فنقول ان مراد الاصوليين من قولهم الشهرة ليست بحجة هو عدم حجيتها في الفروع مع
تقطعهم بانسداد باب العلم بل تصريح بعضهم به متمسكين بعموم ما دل على حرمة العمل بالظن وبان الخطأ ليس
ما مر [illegible] على الظنون ولكن ظني [illegible] اذ كان لنا الشارع ما يتابعه [illegible] وما لم يأذن في اتباعه فلا [illegible]

به وقد عرفت ان سد باب العلم لا يوجب التشبث بكل ظن بل بالقدر الذي يندفع به الضرورة مع كونها في غير
من الشارع والحكم بان الظن الحاصل في الحكم الفرعي من قول جماعة اقوى من الظن الحاصل من قولهم بعدم جواز العمل بالمشهور
لكن الحاكم في ذلك الموضوعين واحد غالبا فان قيل حكمهم في الفروع مستند الى دليل شرعي قطعا وحيث لم يعلم
المستند يستبعد خطأ الكل بخلاف فتويهم في الاصول بعدم حجية الشهرة فان مستندهم في ذلك ليس الا جواز انحصار الظنون
وهو ليس سبيل المقام به فنقول حصر المستند فيما ذكرت ثم بعد [illegible] دليلهم في ذلك ما دل على حرمة العمل بالظن مطلقا
عقلا ونقلا ويستبعد خطأ جميعهم في فهم المستند فان قلت تلك الادلة مخصصة بما تحقق من العلم
قلت نعم لكن نقتصر حال علائم على ما يندفع به الضرورة كما عرفت مرارا وقال بعض بعض الاجلة المتأخرين
لو كان المشهور عدم حجية الشهرة ما خفي من الشهيد المتتبع العارف بكلام من تقدمه ولو علم بذلك لنبه عليه
وفيه اولا منع الملازمة بل اللازم عليه لو سلم هو الاشارة الى الخلاف في المسألة اما ان اي القولين اشهر
فلا وثانيا نقول بشبهة عليه فان ذكر القائل بالحجية مجهولا ولكنها يسقط البعض ويلي على شذوذ القائل
بل لا يبعد ادعاء [illegible] وعدمه وهو ظاهر ومنها انه لو كان الشهرة من حيث انها [illegible] حجة لكان قول فقيه واحد
مفيد للظن حجة لفقيه اخر والتالي باطل بالاتفاق [illegible] بيان الملازمة ان حجيتها اما ان
يكون من باب التعبد او من باب افادتها الظن والاول باطل قطعا فتعين الثاني وح لو افاد قول
فقيه واحد الظن لوجب الاخذ به لغير المقلد وهذا ما ذكرنا من الملازمة فان قلت لا دليل على الاخذ
بقول فقيه واحد ولو افاد الظن قلت مثله في الشهرة مع ان الدليل الدال على حجية الشهرة يدل على
حجية كل ظن الا ما اخرجه الدليل فان قلت الظن الحاصل من قول الفقيه الواحد مخرج بالاجماع
كالقياس والرمل ونحوهما قلت ان اتفاق الكاشف عن راي الحجة فيما نحن فيه ممنوع مضافا الى عدم
دليل صالح على حجية الشهرة وبالجملة تفوح من متابعة الشهرة رائحة التقليد ومنها انه لو كان الشهرة حجة
لعد من الادلة الشرعية المثبتة للاحكام وتمسك بها المتصدون للاستدلال من الصدر الاول الى
زماننا هذا والتالي باطل اذ ظاهر الكل او الجل حصر الادلة في الاربعة واعترض عليه بمنع الملازمة خصوصا
مع ملاحظة انه ليس من عادتهم استقصاء الادلة مع انهم ربما يكتفون بالاشارة اليها عند ذكر
الاقوال وهو مما جرت به عادتهم واستمرت طريقتهم ومن تتبع الكتب عرف ان الاشارة

تمسكوا بها في مقام اثبات الحكم وعدوها كغيرها من الادلة حيث تعداد ادلته مثل الخبر الذي يقولون الاصل في هذه المسئلة
الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل او كذا وكذا ولم نعثر على توقفهم لذكر الشهرة مطلقا في امثال هذه الموارد وذلك
يفيد الظن بعدم حجيتها عندهم وفيه الغفلة ومنها ما اشتهر بين العوام والخواص رب مشهور لا اصل له ولعله التتبع والتفتيش
يعلم مطابقته للواقع اذ كثيرا ما اشتهر شيء بين الناس وظهر بعد التفتيش خلافه وح يمكن ان تكون هذه الشهرة المجردة
من هذا القبيل فلم تفد الظن فتأمل واستدل بعض الافاضل على المطلوب بان العلماء قديما وحديثا يطلبون الادلة
للمشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت حجة لسقط الطلب وانتفى
التوقف لمعارضة الدليل في المدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين خلاف ذلك واورد عليه بمنع المطالبة
فيما خلت عن المعارض فانه حينئذ يكون الاظهر من تتبع الكلمات ترجيح قول المستدل وضعف المنع كما اشير اليه ومنها ان
جماعة كثيرة من الثقات صرحوا بان المشهور عدم حجيتها فيكون الاعتبار بذلك من المستفيضات بل فوقها فيكون بمنزلة
المدعى بل قول واحد منهم بمجرده حجة في قبول المخبر به والفرق بين هذه الشهرة والشهرة المدعاة في سائر المسائل
الفقهية تحكم وقد عرفت وجه حجية القائلين بالحجية امور الاول ما رواه زرارة مرفوعا عن الباقر عليه السلام في حديث
بين فيه علاج التعارض بين الاخبار يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وما رواه عمر بن
حنظلة عن الصادق عليه السلام في بيان العلاج ايضا ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك
فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه التقريب في الاول انه عليه السلام امر
بالاخذ بالشهرة فلو لم تكن حجة لما امر بالاخذ بها واما في الثاني فلانه امر بالاخذ بالمجمع عليه لكن المراد منه ايضا المشهور بقرينة
قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك واورد عليه بوجوه الاول بضعف السند اما الاول ومرفوع واما الثاني
فلان عمر بن حنظلة لم يوثقه علماء الرجال والشهيد الثاني وان وثقه بعد اعترافه بان من تقدمه لم يوثقوه فقال
اني حققت توثيقه من محل آخر لكن توثيقه وحال هذا محل نظر عند الاصحاب وعلى هذا لا يصلح للتأييد الا ان
ولم ينفع لمحل النزاع فتلقيها بالقبول عندهم لان بلوغه حد الاجماع قابل للمنع وبلوغه حد الشهرة غير مجد في المقام
لدوريته بهذا فتدبر وفيه نظر اذ يمكن ان يقال ان الشهرة المتنازع فيه هي المجردة لا الرواية المشهورة ثم الثاني
ان المراد بالمشهور المأمور بالاخذ به في الاول هو الحديث المشهور لا مطلقه بقرينة وروده في مقام ترجيح
احد الخبرين المتعارضين على الآخر فيكون المعنى من الخبرين المتعارضين بالخبر المشهور بين الاصحاب فان قيل المعمول

على ما هو المشهور عند جمع الاقوال ودوران بها لكثرة غاية الكثرة وتحصيل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة مع
وفيه ان الاستقصاء في الادلة مقامين احدهما مقام الاستدلال على الحكم والآخر مقام تعداد الادلة الشرعية التي يعلم
التمسك بها عند الحاجة وارادة اثبات الحكم والمقام الذي لم تجر العادة باستقصاء الادلة فيه ويجوز التمسك به هو الاول
واما الثاني فلا يجوز التمسك فيه بل لا بد من الاستقصاء لكن ما يمكن ان يكون دليلا ولا يخفى ان ما خفي على واحد منهم اذ
يمكن اختصار الدليل في مورد فيما لا يخفى الوجه عنه بل الاختصار كثير في غلاف عن ذلك انه والشهرة ايضا تظهر في
الاختصار بمكان اللائق او كشف في كون شيء دليلا لا بد من التنبيه عليه وبيان مقداره حتى يعلم ان مداره
في الفروع على ماذا فثبت الملازمة ولا سيما لو كان دليليته مسلم الكل او الاكثر واما الاشارة الى قول المشهور
من بين الاقوال ففائدته غير منحصرة في حجيته بل فوائده كثيرة منها التأييد والاطلاع على القائلين في المسئلة
وبيان محل الخلاف فيها ونحوها والغالب هو الاول على انه منقوض بالاشارة الى قول الاكثر كثيرا عند جمع
الاقوال وذكر ارباب بها وبالجملة انه واضح غاية الوضوح ان غرضهم من اثبات القول للمشهور والاكثر
اختصار في الكلام واكتفائهم بهذا الاجمال عن تفصيل القائلين لكثير قولهم ووجوه الشيخ في فيها عن ذلك واحتمال
ارادة الحجية والاستناد بعيد في الغاية ويحتج على الحجية من استدلال العلامة والمحقق الثاني بالشهرة فيه
انه من باب التأييد لا الاستناد ويؤيده عدم اقتصارهما عليها وعدم استدلال الاول بها في سائر كتبه الا
الاستدلالية بل لم يتعرض في كتبه الاصولية للبحث عن الشهرة مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا ولم يورد في باب
التعارض ولم يبين علاج تعارضها مع سائر الادلة وهكذا غيره من الاصوليين ولو كانت حجة وكانت
من الادلة الشرعية لتعرضوا لها وبينوا علاج تعارضها مع غيرها كسائر الادلة مع استبعاد كثير منهم التعرض
التعارض وهذا ايضا دليل على عدم كونها من الادلة الشرعية وعدم اعتنائهم بها مطلقا بل اول دليل على ان
حال الاستدلالات مع ذلك غير خفي على المطلع بدايته في الكتاب وما قيل انهم لا يكترثون على مخالفة المشهور
وهو كاشف عن اعتبارها عندهم فمنع مكابرة بل لو كان هناك شهرة عالية من المشهور في مقابلها دليل معتبر
ستري يفتون بمقتضى الدليل ويرفضون المشهور من غير ملاحظة احكام الشهرة حتى بينها لم لو كان في المسئلة
شهرة ولم يكن دليل صالح يدل على خلافها اشكلوا في الحكم وترددوا في المسئلة ولو كانت حجة عندهم لما كان
لاشكالهم وجه بل يلزم عليهم الفتوى بمقتضاها بتا وذلك خلاف طريقتهم وايضا لو كانت حجة عندهم

تماما

في قوله موخذ بما اشتهر عام شامل للخبر المشهور وغيره وما ذكرتم تخصيص للعام بالمورد بل من باب تخصيص العام بالمورد
وخصوصيه لا يوجب خصوص الجواب في ما ذكر ليس من باب تخصيص العام بالمورد بل من باب تقييده به والفرق
بينهما واضح الا ترى لو سئل عن تنجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة لكون المفهوم ان
ما كان كرا من الماء لا ينجس بها وغيره الا المضاف وغيره خارج عن العموم لان العام مختص بسبب المورد
بالماء واما المقبولة ففيها انه لا يلزم من حجية المجمع عليه حجية المشهور لوضوح تغايرهما والمشهور المذكور فيها يحمل على الذي
بلغ حد الاجماع بقرينة الصدر والعجز وهو غير خفي ولو عكس الامر وحمل الاجماع على الشهرة بقرينة السياق ففيه ما ذكر
في العجز الاول الثالث ان الموصول المذكور لا يمكن حمله على الفتوى والخبر معا او ارادة الخبر لوجوب الاضمار
لان الشهرة لا تضاف الى نفس الخبر بل الى صفة من صفاته فلا يصح قولنا اشتهر الخبر الا بتقدير اشتهر
نقله وكذا ارادة الفتوى والحكم لا يحتاج الى الاضمار لان الشهرة تضاف اليها من غير اضمار فيتعين
معنى شهرت وحكم اشتهر واعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدمه بالقياس الى الفتوى غير جائز فيتعين
ان يكون المراد احد الامرين [illegible] لا لارادة الفتوى بمورد الرواية لاستلزامه عدم مطابقة السؤال للجواب
فتعين ان يكون المراد هو الخبر [illegible] اذا كانت الشهرة المستندة الى خبر ضعيف حجة على ما ذكرتم فلا بد ان تكون
الشهرة الخالية [illegible] لعدم القول بالفصل ولان مناط الحجية في الصورة الاولى نفس الشهرة او ليس للخبر الضعيف
تاثير فيها وهي حاصلة في الصورة الثانية ايضا فيجب الاخذ بها لانا نقول اولا نمنع عدم القول بالفصل
ولان مناط الحجية في الصورة الاولى نفس الشهرة او ليس للخبر الضعيف تاثير فيها وهي حاصلة في الصورة
الثانية ايضا فيجب الاخذ به فان الفارق موجود اذ كثير من الاصحاب يقولون بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ولا
يقولون بحجية الشهرة الخالية وثانيا نمنع كون المناط [illegible] وبالجملة فيكون قياس الثاني على الاول قياسا مع الفارق الرابع ان هذا
هذا الخبر معارض بما دل على حرمة العمل بالظن والتعارض بينهما عموم من وجه اذ الخبر خاص من حيث اختصاصه بالشهرة وعام من
حيث شموله للشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاتفاق او حصل منها العلم براي المعصوم والمفيدة للظن وهي التي لم تبلغ
المثابة وما دل على المنع بالعمل بالظن خاص من حيث اختصاصه بالظن وعام من حيث شموله للظن الحاصل من الشهرة وغيرها
وتخصيص كل من العامين بالاخر موقوف على المرجح وهو في ما نحن فيه ما دل على المنع للكثرة وقطعية سنده ومعاضدته
بدليل العقل واعتضاده بالشهرة فانها تصلح للتأييد وان لم تكن صالحة للحجية ودلالته على الحرمة والخبر لو دل لدل على

الدور

الوجوب والمشهور ان وقع [illegible] المنفعة فيه الشدة وجوب العمل بظاهر الكتاب وخبر الواحد ولا يمكن الموثق منه
يدل على وجوب العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من الامور المذكورة وفيه اولا منع الاقوائية
وثانيا ان الدليل اخص من المدعى فانه يدل على حجية الشهرة التي يكون الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل مما ذكر [illegible]
وان كان في الاخير نظرا الى الشهرة المفيدة للظن الضعيف فلا وثالثا انه لو كان مناط الحجية ما ذكر لجاز [illegible] الظن اما لو كان
التقييد كما هو التحقيق فلا لكنه ثم في الكتاب وصحيح الخبر [illegible] والموثق فلا ريب ان حجيتها ليس لاجل باب الظن الا انه ظن مخصوص
وما قيل من ان الظاهر من القائلين بالحجية ما ذكر ان المناط هو ذلك لا غير بل لو ادعى العلم في ذلك لم يكن دعوى خالية عن الدليل
مع انه لو سلم ذلك فلا يمكن ان [illegible] ان مرادهم ان هذا الظن من حيث [illegible] الامور لا من حيث دخوله تحت مطلق الظن [illegible]
انه لا يفهم من الادلة الدالة على حجية الامور المذكورة حجية مثل الشهرة ولا حجية غيرها لكن [illegible] موقوفة على اشتراط حجية القياس بالطريق الاولى
بدلالة اللفظ الدال على ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما اختاره بعضهم واما على القول بعدم اشتراطه وكفاية كونه قياسا جليا
مفهوما عند العرف فلا [illegible] عموم المرفوعة [illegible] حديث المشهور [illegible] وعدم دلالته على المطلوب [illegible] البيان
الرابع ما ذكره في الدرر بعد استقراره بحجية الشهرة لان [illegible] يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم حصوله [illegible] الطرق الواردة [illegible] من الاحاديث لمعاصرة الاول [illegible] ومباينة الطرق [illegible] وعدم تطرق الباقين الى الدليل
مع ان الظن موقوف عليه [illegible] لا يعرفون [illegible] قال ولقوة الظن في جانب الشهرة وجواز ما ذكره في المعالم فقال وهذا الكلام
[illegible] ضعيف لان [illegible] بغير الظن [illegible] على انه لا يفيد
ازيد من الظن [illegible] حصول العلم [illegible] وقال
بعض المحققين [illegible] في الجواب وما قربه بعيد [illegible] تعليله [illegible] فان الوجه الاول يفيد العلم والثاني
صريح في الظن ومع العلم فلا ريب في الحجية [illegible] من قول الحجة [illegible] على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق
الكاشف من قول المعصوم دون الاتفاق جميع [illegible] ثم لا يقدح [illegible] في موضع البحث الشهرة [illegible] هذا
[illegible] واعتبارها [illegible] حجية الظن [illegible] ذلك من مذهب [illegible]
او الظن المعتبر شرعا وهو الظن [illegible] كظواهر الكتاب [illegible] باب العلم [illegible]
اعتبار مطلق الظن الا اذا [illegible] ولم يدل على اعتبار بعض [illegible] ان اعتبار مطلق الظن هو
المشهور [illegible] واما الامامية فلم يظهر منهم اعتباره [illegible] تم الجزء الاول من الكواكب
الضيائية في شرح الزبدة البهائية على يد مؤلفه احقر الفقراء الى الله الغني [illegible] محمد [illegible]
[illegible] وثلاثين ومائتين بعد الالف من الهجرة [illegible]
[illegible] بعون الله [illegible] تمت الكتاب [illegible]
[illegible]

١٢٣٣

[illegible]

[illegible]